Nederlands Theologisch Tijdschrift

SIGILL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/ntt-journal-theology-religion_1959-1960_14

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

14

VEERTIENDE JAARGANG
1959–1960

ONDER REDACTIE VAN

PROF. DR. C. J. BLEEKER
PROF. DR. P. A. H. DE BOER
DR. E. JANSEN SCHOONHOVEN
PROF. DR. C. W. MÖNNICH
PROF. DR. A. A. VAN RULER
PROF. DR. G. SEVENSTER
PROF. DR. H. DE VOS

H. VEENMAN & ZONEN N.V. WAGENINGEN

75136

V. 14
1959/60

INHOUD

In afl. 2 hebben de blz. abusievelijk de nummering 1–80. In de inhoudsopgave is de juiste nummering, 81–160, aangehouden.

ARTIKELEN

Blz.

Dr. J. ZANDEE, Het patroon der martyria 1
Dr. A. F. J. KLIJN, Doop en ongehuwde staat bij Aphraates 29
Prof. Dr. A. VAN SELMS, Een kanttekening bij het artikel van A. F. J. Klijn 237
Dr. R. BAKKER, Dwarsdoorsnede door de ethiek van het existentialisme 38
Prof. Dr. C. J. BLEEKER, Overzicht over de studie van de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst sinds 1950 81
Dr. R. BOON, De spiritualiteit van Origenes 104
Dr. J. W. DOEVE, Agnus Dei 137
Prof. Dr. B. GEMSER, Humilitas of Dignitas. De signatuur van het Oudtestamentisch mensbeeld 161
Prof. Dr. W. F. ZUURDEEG, Nieuwe theologie in Oxford? . . 175
Dr. H. G. HUBBELING, Die Überwindung des Zweifels und ihre Bedeutung für die religionsphilosophische Kriteriologie . . 187
Dr. B. BREEK, In de toonkamer der pastorale psychologie . . 200
Dr. J. HOFTIJZER, Enige opmerkingen rond het Israëlitische 12–stammen–systeem. 241
Prof. Dr. A. E. LOEN, Natuur, werkelijkheid, totaliteit? . . . 264
Dr. R. P. KRAMERS, Karl Ludwig Reichelt als zendingsman en missionair denker 292
Prof. Dr. TH. P. VAN BAAREN, De plaats van de theologie in de godsdienstwetenschappelijke faculteit 321
OTTO GLOMBITZA, Betende Bewältigung der Gottesleugnung. Versuch einer existentialen Interpretation der drei Psalmen 79, 94, 137 329
Dr. S. ARASARATNAM, Reverend Philippus Baldaeus – his Pastoral Work in Ceylon, 1656 – 1665 350
Prof. Dr. W. F. DANKBAAR, De onderlinge verhouding van woord en beeld in de christelijke kerk 361
Dr. Ch. DE BEUS, Een onderzoek naar formulecitaten bij Mattheus met het oog op het vroegste Christologisch denken vol-

gens het Nieuwe Testament 401
Prof. Dr. L. H. GRONDIJS, La terminologie métalogique dans la théologie dionysienne 420
Prof. Dr. TH. C. VAN STOCKUM, Johannes Calvijn en Ignatius van Loyola, polaire tegenstelling of omgekeerde symmetrie? 430

IN MEMORIAM

Prof. Dr. A. DE BUCK (door Prof. Dr. K. A. H. Hidding) . . . 239

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

J. G. AALDERS, De verhouding tussen het Verbondsboek van Mozes en de codex Hammurabi (de Boer) 220. ANKER AGGEBO, De kunst van ziek zijn en van het omgaan met zieken (Aalders) 473. ADOLF ALLWOHN, Het genezende woord (Faber) 470. Baanbrekers van het Humanisme (de Vos) 313. TH. P. VAN BAAREN, Wij mensen, religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken. (Bleeker) 440. W. BANNING, Maatschappij, Kerk en Evangelie (van Biemen) 156. ROGER BARON, Science et sagesse chez Hugues de Saint – Victor (de Bruin) 60. KARL BARTH, Brief aan een dominee in de Duitse Democratische Republiek (Dronkers) 317. G. C. BERKHOUWER, Verdienste of genade? (Frederikse) 458. J. H. VAN BEUSEKOM, Het experiment der gemeenschap (de Graaf) 155. F. BOERWINKEL, Kerk en Cultuur in deze tijd (Frederikse) 234. A. VAN DEN BORN, Koningen (Brongers) 222. R. BULTMANN, Histoire et Eschatologie (de Vos) 455. D. BUSCARLET, Genève citadelle de la Réforme (v. d. Linde) 227. F. O. BUSCH, Tegenspelers van de Koning (de Boer) 308. JOHANNES CALVINS Predigten über das Buch Hiob en JOHANNES CALVINS Auslegung des Profeten Jesaja (Dankbaar) 62. Calwer Bibellexikon, 1 Lf. (Dirksen) 225. ANSELM VON CANTERBURY, Cur Deus Homo? Warum Gott Mensch geworden (Oberman) 450. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, Het verschijnsel mens (Hidding) 56. O. CULLMANN, Rooms-Katholieken en Protestanten (Bolkestein) 475. HERMAN DOOYEWEERD, A New Critique of Theoretical Thought (van Peursen) 63. H. C. J. DUYKER e.a., Leerboek der Psychologie (Faber) 471. LEONHARDT FENDT, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Bakhuizen van den Brink) 397. BERTIL GÄRTNER, John 6 and the Jewish Passover (van Goudoever) 388. ROMANO GUARDINI, Existentie in het Geloof (Frederikse) 458. ROMANO GUARDINI, Tijdperken des levens (Frederikse) 458. A. H. HAENTJES, Fragmenten uit de geschiedenis van de Remonstrantse Broederschap (v. d. Linde) 227. E. P. HEIDEMAN, The relation of revelation and reason in E. Brunner and H. Bavinck (Hubbeling) 460. C. E. HENDRIKS-METSCH, Joods godsdienstig leven (de Boer) 449. EDGAR HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen (Sevenster) 446. MUHAMMAD IKBAL, Das Buch der Ewigkeit (Bleeker) 147. J. G. JACOBS, Kroniek van het Vrijzinnig Protestantisme (Bleeker) 152. A. L. JANSE DE JONGE, Anthropologie en Geestelijke Volksgezondheid (Roscam Abbing) 472. JOACHIM JEREMIAS, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten (Sevenster) 387. KATHLEEN M. KENYON, Jericho (de Boer) 307. HUGH T. KERR, The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria (Bakhuizen van den Brink) 390. ALFONS KIRCHGASSNER, Die Mächtigen Zeiten (Hidding) 216. JOSEPH KLEIN, Skandalon (van der Linde) 76. CLEMENS KOPP, Die heiligen Stätten der Evangelien (Franken) 223. H. KRAEMER, Vormen van Godsdienstcrisis (Bleeker) 217. H. KRAEMER, Het vergeten ambt in de kerk (van Beusekom) 466. S. N. KRAMER, De geschiedenis begint met de Sumeriers (Bleeker) 57. Kunstmatige inseminatie bij de mens (de Graaf) 156. A. TH. VAN LEEUWEN, Hendrik Kraemer, dienaar der wereldkerk (Dankbaar) 76. GERARDUS VAN DER LEEUW, Sakramentales Denken (Dankbaar) 465. S. J. LENSELINK, De Nederlandse Psalmberijming (de Jong) 149. PHILIPP LERSCH, Algemene Psychologie (Faber) 471. C. S. LEWIS, De sleutel van het geheim (Dronkers) 474. OLOF LINTON, Synopsis Historiae Universalis (Bleeker) 147. Herausg. JOSEPH LORTZ, Europa und das Christentum (de Vos) 391.

N. M. Luyten e.a., Immortalité (van Leeuwen) 460. D. van Maanen, Koning David (de Boer) 221. F. Malmberg, Eén Lichaam en één Geest (Sevenster) 395. Maranatha, Adventsgebete aus Ravenna (Bleeker) 58. Gabriel Marcel, Zijn en hebben (de Vos) 457. Hans Jochen Margull, Theologie der missionarischen Verkündigung (Jansen Schoonhoven) 462. Joost A. M. Meerloo, Alle leven danst (Sierksma) 219. H. Henry Meeter, Het Calvinisme, zijn theologische en staatkundige grondgedachten (Haitjema) 393. Henri Michaud, Op steen en klei (de Boer) 386. Giovanni Miegge, L'Evangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann (de Jong) 448. Vilh. Møller-Christensen en K. E. Jordt Jørgensen, Plantenleven in de Bijbel (de Boer) 221. L. Monden, Het Wonder (van der Loos) 73. C. W. Mönnich, De Weg en de wegen (Bakhuizen van den Brink) 389. C. W. Mönnich e.a., Wegen der Prediking (Bolkestein) 232. C. W. Mönnich, De jongste zoon (de Vos) 473. H. Mulder, Hoofdlijnen van Lucas 2 (Sevenster) 444. W. Nijenhuis, Calvinus Oecumenicus (Nauta) 311. J. C. Opstelten, Beschouwingen naar aanleiding van het ontbreken van ons ethisch wilsbegrip in de Oud-Griekse ethiek (Wiersma) 228. Heinrich Ott, Eschatologie (de Jong) 392. Papyrus Bodmer X–XII (Klijn) 447. A. Parrot, De tempel van Jeruzalem (van Baaren) 224. G. J. Paul, Schepping en Koninkrijk (Hasselaar) 69. Wolfgang Philipp, Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie (de Vos) 453. Leonidas J. Philippidis, History of the New Testament from the point of view of Universal History and of the History of Religions (Bleeker) 146. Sigvard Plith, Kyrkoliv och Väckelse (Haitjema) 449. Gerhard Podhradsky, Das Wort vom neuen Leben (van Goudoever) 465. Postille XI, 1959–1960 (Dronkers) 396. L. Praamsma, Lerende hen onderhouden (Bolkestein) 232. Lydia Präger, herausg., Frei für Gott und die Menschen (van Beusekom) 467. Présence du Bouddhisme (Bleeker) 218. Religion and Culture (Faber) 452. J. Ridderbos, De Psalmen II (Brongers) 309. H. Robbers, Antieke wijsgerige opvattingen in het Christelijk denkleven (de Vos) 229. P. J. Roscam Abbing, De mondige Gemeente (Kloek) 468. G. Th. Rothuizen, Allemaal Zondagen (Kloek) 464. Steven Runciman, Geschichte der Kreuzzüge, II (Dankbaar) 226. Ferd Sassen, Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw (Beerling) 68. Adolf Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Descartes (de Vos) 229. Otto Schlisske, De schat in het woestijnklooster (de Boer) 387. Hans-Joachim Schoeps, Paulus (Sevenster) 58. E. van der Schoot, Hoofdstukken uit de pastorale Psychologie (Faber) 315. J. C. Schreuder, De overwinningsgedachte bij Johann Christoph Blumhardt (Jansen Schoonhoven) 72. Ludwig Schütz, Thomas Lexicon (Oberman) 62. O. Semmelroth, De ontmoeting van God en mens (Berkelbach van der Sprenkel) 74. F. Sierksma, De mens en zijn goden (Bleeker) 306. R. D. G. Ph. Simons, Bijgeloof en Godsziekte (Bleeker) 219. G. J. Sirks, Inzicht en Uitzicht (Frederikse) 233. E. J. de Smedt, Christelijk Buurtleven (Dronkers) 317. E. L. Smelik, Overjarige Postille (Schram) 77. E. L. Smelik, De Stiefapostel, de brief van Jakobus (Sevenster) 445. S. H. Spanjaard, Domineesspiegel (Bolkestein) 389. H. Storck, Kirche im Neuland der Industrie (van Beusekom) 316. Hjalmar Sunden, Religionen och rollerna (Bleeker) 305. Theologisch Perspectief, I (Dirksen) 396. Theologische week over de mens (Hidding) 57. Ed. Thurneysen, La Foi et les Oeuvres, commentaire de l'Epître de Jacques (Sevenster) 445. Paul Tillich, Theology of Culture (Faber) 452. R. de Vaux, Hoe het oude Israël leefde (de Boer) 386. S. L. Verheus, Kroniek en Kerygma (de Bruin) 148. G. F. Vicedom, Die Mission der Weltreligionen (Bleeker) 442. L. G. Wagenaar, Over een Amerikaanse wijze van pastoraat (Faber) 469. Ernst Werner, Pauperes Christi (Oberman) 225. Siegfried Wibbing, Die Tugend und Lasterkataloge im neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte (Sevenster) 442. Willem F. Zuurdeeg, An Analytical Philosophy of Religion (van Holk) 153.

MEDEDELING

Prijsvraag Haagsch Genootschap, (400).

HET PATROON DER MARTYRIA

DOOR

J. ZANDEE

Utrecht

De term martyrium heeft in de oudchristelijke kerk meer dan één betekenis. Er kan mee bedoeld worden de gedachteniskerk van een martelaar, gebouwd op zijn graf of op de plaats, waar hij was terechtgesteld, ook wel memoria genaamd of met de Griekse term „topos", een woord, dat eveneens in Koptische documenten voorkomt. Met martyrium kan echter ook worden bedoeld het verhaal van het martelaarschap van een heilige en om dit laatste gaat het in dit artikel. Om de herinnering aan de martelaren levend te houden, zijn al vroeg de martelaarsakten geschreven, gebaseerd op de officiële processtukken, die een vrij getrouw beeld geven van de werkelijke toedracht. Gaandeweg heeft zich echter de hagiografie ontwikkeld, waarbij de legendenvorming zich heeft uitgebreid. Het te boek stellen van het martelaarschap gold als een verdienstelijk werk. Wanneer de aartsengel Michaël kort voor het sterven de martelaar Macarius komt bemoedigen, zegt hij: „Wie het boek van uw martelaarschap zal schrijven, om het leed te openbaren, dat gij ontvangen hebt – ik zal zijn naam schrijven in het boek des levens".[1] Bij de herdenking van de sterfdag van de martelaar werd het martyrium in de gedachteniskerk voorgelezen.[2] Het is bekend, dat zulk een gedenkdag dikwijls met uitbundige vreugde werd gevierd en in de christelijke tijd de plaats innam van de feestdag van een plaatselijke god of heros uit het heidendom. Sjenoete, de grote organisator van het monnikendom in Egypte, heeft kermisachtige uitwassen op dergelijke feestdagen afgekeurd.[3] Het voorlezen van het martyrium, vol van de avontuurlijke belevenissen van de heilige, zal voor het gehoor uit de oudheid dezelfde functie hebben vervuld als het lezen van een detective-verhaal voor de mensen van onze tijd. Het ligt voor de hand, dat in het martyrium elementen uit heidense heroën-

[1] A. Mallon, *Grammaire Copte*, 4e dr., 1956, blzz. 110, 111. Slot van het martyrium van Theodorus Orientalis, *C.S.C.O. Scr. Copt.* Vol. 43, blz. 61, Christus belooft: „Wie uw martelaarschap schrijft, ik zal zijn naam in het boek des levens schrijven".

[2] In de „vita" van de h. Mattheüs, de arme, wordt hij genoemd: „De heilige, wiens feest wij heden vieren". Hieruit blijkt, dat het heiligenleven op de gedenkdag in de kerk werd voorgelezen. W. Till, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, Roma, 1935/36, II, blz. 12.

[3] H. Delahaye, 'Les Martyrs d'Egypte', *Analecta Boll.*, 40, 1922, blz. 37.

verhalen doordringen zoals b.v. het doden van een draak. Heracles en Jason van de Grieken werden de christelijke St. Joris.[1] Het doden van een draak wordt ook toegeschreven aan Theodorus Stratelates en aan Theodorus Orientalis, die beiden tot de kring van de Antiocheense veldheer-martelaren behoren. Van de laatste heet het: „Hij sloeg de draak[2] aan de voet van de ladder, waarop engelen afdaalden (en aan het boveneinde waarvan Christus gezeten was; vergelijk de droom van Jacob)."[3] Theodorus Stratelates wordt als gouverneur van Euchetos in Cappadocië gekozen. Een demon, die hij verjaagd heeft uit een afgod van zijn moeder, heeft zijn intrek genomen in een draak, die kinderoffers vraagt. Een weduwe, wier twee zonen men afgenomen heeft als offer aan de draak, vraagt hem om hulp. Theodoor bevecht de draak te paard met zijn lans. Michaël helpt hem. Hij bezweert de draak in de naam van Christus. Hij maakt het teken des kruises over de lans, die Michaël in de kop van de draak laat doordringen. De draak wordt met de lans aan de grond vastgenageld. De duivel, verontwaardigd over het doden van de draak, voorspelt aan Theodoor het martelaarschap. Hij bevrijdt de twee halfwezen.[4] De strijd met de draak is dus een motief, dat bij meer dan één heilige voorkomt.

Sinds de achtste eeuw ontwikkelen zich de heiligenkalenders, de menologia[5], waarin bij de gedenkdag van de heilige stukken uit zijn martyrium werden opgenomen. De synaxaria zijn er de verkorte vorm van. Bepaalde delen van de kerk hadden hun eigen synaxarium. Zo is er een in het Grieks en een in het Arabisch, voor de Koptische kerk opgesteld door Michaël, bisschop van Athribis, die leefde in het begin van de vijftiende eeuw en dat bekend is als Synaxarium Alexandrinum.

Martyria zijn in verscheidene talen bewaard gebleven, in het Grieks, Latijn, Koptisch, Arabisch en Ethiopisch. Het origineel is meestal Grieks.[6] Delahaye oppert de mogelijkheid, dat de belang-

---

[1] Oscar von Lemm, 'Kleine Koptische Studiën', LVI–LVIII, *Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg, VIIIe sér., Cl. Hist.-Phil.*, Vol. XI, no. 4, blz. 7, „Wie sich schon mehrfach nachweisen lässt, entlehnten die Kopten bei ihren Erzählungen biographischen oder martyriologischen Inhalts ihre Stoffe oder einzelne Züge derselben sowohl aus der Überlieferung heidnischer Vorzeit, als auch aus den Apostellegenden wie aus älteren Martyrerlegenden.

[2] De draak is de antichrist in *C.S.C.O., Script. Copt.* Vol. 44, blz. 39.

[3] E. O. Winstedt, *Coptic Texts on S. Theodore the General*, etc. London, 1910, blzz. 73 en 75; *C.S.C.O., Script. Aethiop. Versio.* Ser. II, Tom. XXVIII, blzz. 108, 109.

[4] Winstedt, *o.c.* blzz. 123–130.

[5] Bakhuizen-Lindeboom, *Handboek d. Kerkgesch.*, 1943, I, blz. 150.

[6] H. Delahaye, *Les Martyrs d'Egypte*, blz. 114.

rijkste bijdrage geleverd werd door een hagiografenschool in Alexandrië, die de vorm van de Passio toepaste, waarbij ook niet-Egyptische heiligen als onderwerp werden genomen.[1]

In dit artikel wordt voornamelijk geput uit Koptische martyria, waarbij altijd een Grieks origineel aan de Koptische vertaling ten grondslag lag.[2] Met de vertaling kan de tekst ook veranderd of uitgebreid zijn. Het literaire genre is dat van de „passion épique".[3] Het verslag van wat de martelaar heeft doorstaan is uitgegroeid tot een waar epos. Delahaye zegt er van[4]: „Le caractère artificiel de cette misérable littérature saute immédiatement aux yeux. Elle procède par lieux communs, et souvent par emprunts. Une étude de détail seule permettrait de dire à quel degré le plagiat a été pratiqué par nos hagiographes. Un défi à l'histoire comme au bon sens".

Hoewel het om verschillende vervolgingen kan gaan, spelen de meeste martelaarschappen zich af onder Diocletianus. Deze werden zo belangrijk geacht, dat de Koptische kerk er naar dateert, ofschoon niet het beginjaar van de vervolgingen, 303, maar het eerste jaar van de regering van Diocletianus, 284, de aanvang van de christelijke era is.

Soms is de martelaar een bepaald op zich zelf staand persoon, soms behoort hij tot een familie, waarvan de leden een cyclus van martelaren vormen.[5] Dit is het geval met de martelaren uit het Antiocheense koningsgeslacht van Eumenius. Tot hen behoren Macarius, de zoon van Basilides, Claudius, Theodorus Orientalis, Victor en anderen.[6] De traditie laat tot deze familie ook behoren... Diocletianus! Hij was getrouwd met een dochter uit het huwelijk van Numerianus, koning van Antiochië, en Theodora, zuster van Basilides en kleindochter van Eumenius. In deze traditie wordt herhaaldelijk het merkwaardige levensbericht van Diocletianus meegedeeld, o.a. in het martyrium van Theodorus Orientalis en Theodorus Stratelates. Met Egyptische rekruten voor de koning van Antiochië komt een geitenhoeder, Agripada, mee.[7] Een dochter van koning Numerianus verleidt hem. Er wordt een huwelijk tussen hen gesloten en Agripada wordt koning onder de naam Diocletianus. Hij is dan nog christen.[8] De beide Theodoors, christengeneraals, strijden voor hem

[1] *O.c.* blz. 152. [2] Delahaye, *o.c.* blzz. 149, 152. [3] Delahaye, *o.c.* blz. 150. [4] *O.c.* blz. 148. [5] Delahaye *o.c.* blz. 137. [6] Zie voor de niet steeds gelijk overgeleverde genealogie: Pereira, *C.S.C.O.*, *Script. Aethiop.Ser.* II, Tom. XXVIII, Romae, 1907, blz. 4 en Winstedt, *o.c.*, blz. XXV. [7] Pereira, *o.c.* blz. 115 vv.

[8] „En in die dagen was Diocletianus christen, maar satan was afgunstig op de christelijke kerk en hij misleidde het hart van Diocletianus, opdat hij de afgoden zou dienen. En hij verwoestte gedurig alle christelijke kerken", Pereira, *o.c.* blz. 180.

en nemen Nicomedes, zoon van de Perzische koning, gevangen. Deze wordt bij de bisschop van Antiochië in bewaring gegeven.[1] De bisschop neemt van de gezanten van de Perzische koning een omkopingsgeschenk aan en laat de prins vrij. In een nieuw gevecht wordt de koningszoon weer door de twee Theodoors gevangen genomen. Als Diocletianus naar hem informeert, houdt de bisschop vol, dat de koningszoon gestorven is. Diocletianus woont de eucharistie bij in de kerk te Antiochië. Op zijn verzoek zweert de bisschop bij het sacrament, dat de prins dood is. Diocletianus verwacht, dat Christus vuur van de hemel zal doen neerdalen, om de meinedige te doden. Wanneer dat niet gebeurt, zet satan Diocletianus aan, om weer heiden te worden, nu hij de machteloosheid van Christus heeft gezien.[2] Diocletianus laat Nicomedes in de kerk brengen en toont hem aan de bisschop, die door hem wordt gedood. Diocletianus verliest door dit alles zijn geloof. De satan zet hem aan, de tempels van de afgoden weer op te bouwen. Nu begint ook de grote christenvervolging over de gehele wereld. De keizer vaardigt een gebod uit, waarbij hij de verplichting oplegt, 70 godheden (35 goden en 35 godinnen) te aanbidden. Uitvoerders van het keizerlijk besluit in Egypte zijn de stadhouders Culcianus, Armenius en Arianus.[3] Wanneer het de een niet lukt, de martelaar te overtuigen, zendt hij hem aan de ander door.[4] Vooral Arianus, gouverneur van Antinoë, komt heel veel in de martyria voor. Een Arabisch synaxarium deelt over hem mee, dat hij de schoonzoon was van Heraclamon, de vrome gouverneur van Antinoë. Diens laatstgeboren zoon was Colluthos, die arts was en vele zieken genas, zonder beloning te vragen. Nadat Diocletianus van het christelijk geloof was afgevallen, werd ook Arianus heiden en vervolgde de christenen. Zijn zwager Colluthos wierp hij in de gevangenis.[5] Wanneer Arianus twee christenen met pijlen laat doodschieten, komt een verdwaalde pijl in zijn eigen oog terecht. Dit wordt genezen door het bloed der martelaren. Arianus wordt tot inkeer gebracht. Hij vraagt zich af, of Christus hem, die zo veel martelaarsbloed heeft doen vloeien, zal aannemen, maar met het voorbeeld van Saulus-Paulus voor ogen waagt hij het toch zich te bekeren. Zo wordt hij christen, hetgeen hem al door de martelaar Ammonius voorspeld

---

[1] Winstedt, *o.c.* blz. 113 vv. [2] Winstedt, *o.c.* blz. 121. [3] Delahaye, *o.c.* blz. 139.
[4] Het Pilatus-Herodes motief; de dux van Alexandrië, Armenius, verwijst Macarius naar Eutychianus, de stadhouder van Prosopis en deze zendt hem weer door naar Arianus, de stadhouder van de Thebaïs. Naar de drie verhoren is het martyrium van Macarius in drieën verdeeld. Mallon, *Gramm. Copte*, blzz. 107, 108.
[5] W. Till, *Mart. Leg.*, I, blz. 175.

was.[1] Wanneer Diocletianus hem rekenschap vraagt, belijdt hij zijn geloof en sterft als martelaar door de verdrinkingsdood. Hij wordt in Antinoë begraven bij zijn laatste twee slachtoffers, Philemon en Apollonius. Klaarblijkelijk is dit verhaal gevormd naar analogie van wat er met Paulus op weg naar Damascus gebeurde en verteld als een overtuigend bewijs voor de macht van Christus, die de grootste vervolger weet te bekeren.

De martyria hebben zich evenals de vitae en de encomia ontwikkeld tot een bepaald literair genre. Bij een vergelijking valt op, dat sommige motieven telkens terugkeren. Er kan wel gesproken worden van cliché's of schablonen, die herhaaldelijk werden gebruikt. De martyria ontlenen allerlei elementen aan elkaar, zodat vrijwel niet meer uitgemaakt kan worden, wat origineel is voor een bepaalde martelaar. De hagiograaf van Macarius ontleent details aan het martyrium van Victor. Beiden behoren tot de kring van Antiocheense christen-legeraanvoerders. In het martyrium van Macarius wordt naar dat van Victor verwezen. Christus verschijnt aan Macarius en zegt: ,,Ik zal u eer geven op aarde en in de hemel zoals Victor, de zoon van Romanus''.[2] In zijn derde martyrium staat Victor terecht voor Eutychianus, de rechter van Macarius in zijn tweede martyrium. De passage: ,,De stadhouder beval, dat zij zijn handen achter hem zouden brengen en dat zij zijn tong zouden uittrekken en zijn vingers en hij liet hem zijn pudenda wegnemen en hij maakte, dat zij er azijn over uitgoten, enz.'' is in beide martyria vrijwel gelijk.[3]

In beide gevallen moet het slachtoffer een door een tovenaar bezworen beker leegdrinken.[4] Het citeren van 1 Cor. 1:27 in deze passage hebben beide teksten gemeen. ,,De stadhouder zei tot hem: 'Maar zijt gij nu gek'? De heilige zei tot hem: 'God heeft de dwazen van de wereld uitverkoren, opdat zij de valse wijzen, zoals gij, zouden beschamen'. De graaf zei tot hem: 'Waar is dit geschreven'? De heilige zei tot hem: 'De apostel Paulus heeft het gezegd'. De stadhouder zei tot hem: 'Is Paulus ook een god'? De heilige zei tot hem:

[1] Volgens een andere traditie uit het martyrium van Panine en Panew is het bisschop Psote uit Z.-Egypte, die Arianus het martelaarschap voorspelt: ,,Maximianus (mederegent van Diocletianus) zal naar Egypte komen en u het martelaarschap laten ondergaan'' (W. Till, *Mart. Leg.* I, blz. 70). Arianus is misschien dezelfde als Satrius Arrianus, die voorkomt in een document uit 307, H. Delahaye, *Les Martyrs d'Egypte*, blzz. 27, 28, naar Grenfell, *Greek Papyri*, t. II, n. 78.

[2] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 97.

[3] Macarius bij Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 97; Victor bij E. A. Wallis Budge, *Coptic Martyrdoms in the dialect of Upper Egypt*, London, 1914, blz. 27.

[4] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 103; Budge, *o.c.*, blzz. 37, 38.

'Neen, maar zoals een wijs bouwmeester, die een fundament gelegd heeft en een ander komt en hij voleindigt het, zo een is ook Paulus. Toen Paulus gekomen was na onze Heer Jezus Christus, heeft hij de gehele heilige schrift voleindigd' ".[1] Oscar von Lemm[2] vindt de overeenkomst tussen de beide martyria zo groot, dat hij zegt: „So geht z.B. das Martyrium des hl. Macarius von Antiochien direkt auf das Martyrium des hl. Victor zurück". Het martyrium van Olympios is letterlijk hetzelfde als dat van Pantoleon. Alleen de tenaamstelling verschilt. Hier is het heel moeilijk vast te stellen, op wiens naam het document oorspronkelijk heeft gestaan.[3] Volgens Delahaye[4] heeft vrijwel alleen de topografie historische waarde. Deze zegt iets over de cultus van de martelaar. Het St. Hubertus-motief, het hert met een kruis tussen de horens, komt meermalen voor. Aan Theodorus Stratelates verschijnt Christus als lam Gods boven een hert in een vurige wagen.[5] Placetas (= Placidus) is een heiden, maar een tweede Cornelius. Hij verricht goede daden en helpt de armen. Hij jaagt op een hert. Hij raakt daarbij van zijn gezelschap af. Hij ziet tussen het gewei van het hert het teken des kruises en een verschijning van Christus. Christus maakt Zich aan hem bekend en zegt, dat Placetas hem reeds onwetend heeft gediend. Hij roept hem tot bekering. Het leven van Placetas verloopt verder als dat van Job: Alles wordt hem ontnomen, maar hij krijgt het weer terug.[6]

Het legendarische komt ook hierin uit, dat één heilige een groot aantal martelingen doorstaat, waarvan één enkele voldoende geweest zou zijn, om hem het leven te ontnemen. In de verschillende martyria keren dezelfde straffen steeds weer terug: pijnbank, verbranding in een oven, in een koperen stier, door gloeiende pek, het opzetten van een verhitte helm, met een touw door een doorboorde hiel achter een paard aan getrokken te worden, geseling, waarbij de folteraars, die vermoeid raken, elkaar in een ploegenstelsel aflossen, vergiftiging, afsnijden van de tong, rondgereden worden in een rad met messen aan de binnenkant, honger, verdrinking enz.[7] De martyria komen hiermee tegemoet aan de sensatiezucht, om niet te zeggen het sadisme van schrijver en toehoorders.

---

[1] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 105; Budge, *o.c.* blzz. 38, 39.
[2] *Kleine Koptische Studiën*, LVI–LVIII, blz. 7, noot 14.
[3] L. Th. Lefort, *Le Muséon*, LXIII, 1, 1950, blzz. 1–23; 'Un martyr inconnu'.
[4] *Les Martyrs d'Egypte*, blz. 148.
[5] Winstedt, *o.c.* blz. 99.
[6] Budge, *Coptic Martyrdoms*, blzz. 105, 106, Br. Mus. Ms. Or. 6783.
[7] Delahaye, *Les Martyrs d'Egypte*, blzz. 140, 141.

Soms noemt een martyrium de naam van de auteur. Dat van Macarius van Antiochië b.v. staat op naam van Julius van Cabase.[1] Hij bekleedde de rang van adiutor commentariensis. Zonder dat zijn heidense superieuren het wisten, was hij christen. Hij helpt de martelaren en geeft hun een eervolle begrafenis. Later schrijft hij hun martyrium op. Hij hoopt daarvoor met een plaats in de hemel te worden beloond. Aan het eind van het martyrium schrijft hij in een colophon: ,,En ik, Julius, de bewoner van Cabase, ik heb deze herinneringen aan de heilige apa Macarius, de Antiochener, geschreven en ik was aan boord van het schip met Arianus wegens deze dingen op deze wijze. Mijn Heer Jezus Christus weet, dat ik er niets uit weggenomen heb, maar dit is de wijze, waarop de heilige apa Macarius, de Antiochener, zijn heilig martelaarschap voleindigd heeft tot roem van onze Heer Jezus Christus, door wie alle roem en alle eer en alle aanbidding toekomt aan de Vader en aan Hem en de Heilige Geest, die levend maakt en die eenswezend met hem is, nu en immer en tot in alle eeuwigheid. Amen''.[2] Aan het martyrium van Ptolemaeus is als colophon toegevoegd: ,,Ik, broeder Horion, schreef dit op ten nutte van allen, die het horen''.[3] Aan het slot van een ander martyrium staat de aantekening van de schrijver: ,,Ik ging rond en zocht in hun dossiers en nadat ik hun bibliotheken gekregen had, waagde ik het op te schrijven, wat hun sterken doorstreden hadden... en het vertrouwen van hun hart in onze Heer Jezus Christus. Daarom heb ook ik... Constantius, de onnutte dienstknecht, de woorden van dit heilige bericht... opgeschreven, opdat gij steeds in uw heilige gebeden voor mij voorspraak doet''.[4] Toch kan dit vermelden van een auteur niet de schijn wegnemen, dat ook zulk een martyrium naar het bekende procédé gecomponeerd is, ja zelfs dat ook het auteurschap tot de schablonen behoort en dienen moet, om de indruk van betrouwbaarheid te geven. Bovengenoemde Julius van Cabase b.v. is als hagiograaf zeer populair geweest.[5]

De bedoeling van dit artikel is, aan de hand van een aantal van deze ,,schablonen'' dwarsdoorsneden door deze martyria te maken, om aldus hun structuur te analyseren. Tot uitgangspunt is genomen het Koptische[6] martyrium van Macarius, de Antiochener, die als

[1] Een stad in Beneden-Egypte, Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 113.
[2] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 113.
[3] W. Till, *Mart. Leg.* II, blz. 45.
[4] W. Till, *o.c.* II, blz. 134–136.
[5] Delahaye, *Les Martyrs d'Egypte*, blz. 138. [6] Bohairisch dialect.

martelaar in Egypte gestorven is.[1] De delen van dit martyrium worden met overeenkomstige elementen uit andere martyria aangevuld.

De martelaar meldt zich zelf bij de rechter aan. Uit het martyrium van Paëse en Thecla (broer en zuster). Paëse wordt getroffen door de marteldood van Victor in Alexandrië. Hij en zijn zuster zijn rijk en doen veel voor de armen. Paëse laat een slaaf vrij en meldt zich uit eigen beweging. ,,En zo ging hij het praetorium binnen en riep: 'Ik kom er openlijk voor uit, dat ik christen ben'. De dux zei tot hem: 'Gij dwaas, waarvandaan zijt gij en hoe heet gij?'[2]

Christus verschijnt aan Theodorus Stratelates en zegt: ,,Ik ben Christus, uw ware koning. Waarom voert gij oorlog voor een sterfelijke koning? Sta op, ga heen en strijd voor mijn naam, opdat gij de onverwelkelijke kroon ontvangt in mijn koninkrijk in de hemelen. Herinnert gij u niet de tijd, o Theodoor, dat gij ziek waart en zei tot degenen, die u omringden: 'Och mocht ook ik martelaar zijn terwille van de naam van Christus, opdat hij zich mijner erbarme in zijn koninkrijk'. Nu is het echter de tijd, dat gij mijn naam zult openbaren voor deze goddeloze koning, want gij zult veel leed ontvangen terwille van mijn naam". Theodoor gaat naar Antiochië, verschijnt voor Diocletianus en zegt tot hem: ,,Wees gegroet, elk, die gelooft in mijn Heer Jezus Christus, maar gij niet, goddeloze koningen (ook Maximianus is aanwezig), want mijn Heer Jezus heeft gezegd: ‚Groet geen ongelovige'. Nu echter, vanaf heden ben ik vrij van u, goddeloze koningen, want ik ben een soldaat van mijn Heer Jezus Christus, de onsterfelijke koning. Ik ben openlijk een christen. Ik geloof in mijn Heer Jezus Christus, de zoon van de levende God".[3]

De martelaar vraagt zelf om zijn vonnis of prijst zich gelukkig om zijn lijden. ,,Maar nu, haast u (Macarius tot Arianus) en geef mij mijn vonnis, want zie, de Heer en zijn engel dringen op mij aan".[4] Pasenew wordt achter een paard door de straten van de stad gesleept. Hij looft God, als hij zijn bloed ziet.[5] Psote neemt afscheid van zijn gemeente en gaat naar de stadhouder Arianus. Deze legt

[1] Mallon, *Gramm. Copte* blzz. 95–121 = Hyvernat, *Les actes des Martyrs de l'Egypte*, p. 52: *Cod. Vat.* 59, f. 66.
[2] W. Till, *Mart. Leg.*, I, blz. 85.
[3] *C.S.C.O.*, *Script. Copt. Ser.* III, Tom. II, Vol. 43, blzz. 149 en 162.
[4] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 112.
[5] W. Till, *Mart. Leg.* I, blz. 103.

hem een schrijven voor van Diocletianus, met het bevel, aan de goden te offeren. Psote weigert en wordt gemarteld.[1] Papnoete meldt zich vrijwillig bij de rechter.[2] Epimeüs zegt tot zijn rechter: ,,Gij zult hier niet vandaan gaan, zonder mij veroordeeld te hebben''.[3] Dit wijst op een zoeken van het martelaarschap.

De rechter neemt het verhoor af. De stadhouder Eutychianus beschuldigt Macarius van tovenarij: ,,Zijt gij Macarius, de tovenaar, die de goden des konings veracht, zeggende: 'Het zijn geen goden'? En waarmee tovert gij? Maak mij bekend, ellendige, voordat ik u folter, òf waarop gij u verlaat, òf waarin gij gelooft''.[4] Bij het verhoor geeft de beulsknecht Herme Ptolemaeus een vuistslag, zodat zijn beenderen breken en zegt: ,,Hef uw gelaat niet zo hoog op en antwoord de stadhouder''.[5] Wanneer Pasenew voor Culcianus terecht staat, wordt hij door de logistes geslagen, omdat hij zijn gelaat niet omlaag richt voor de stadhouder.[6]

De rechter nodigt uit tot offeren en stelt voor de keus van leven of dood. ,,De stadhouder zei tot hem (Macarius): 'Gij zijt toch niet hierheen gebracht, om een menigte woorden te zeggen, maar het is een zaak, waarbij uw hoofd op het spel staat, waarin ik u nodig heb, welke is, dat gij offert aan de goden des konings en dat ik u in vrijheid stel en gij heengaat in vrede naar uw stad'.''[7] Wanneer de martelaar offert gaan grote beloften voor hem in vervulling, zo niet, dan wacht hem de vreselijkste straf. Stadhouder Arianus zegt tot Ptolemaeus: ,,Gij zijt immers een tribuun (als zoon van de raadsheer Nestorius). Ik zal u tot mijn zoon maken, als ge slechts een paar wierookkorrels op het altaar legt en zegt: 'Er is geen god dan gij, Apollo'.''[8] Armenius, de dux van Alexandrië, neemt de martelaar Heraclides verhoor af. Wanneer hij offert, wacht hem een gunstig lot: ,,Ik zal mijn heer, koning Diocletianus, schrijven. Hij zal u een hoge rang verlenen en zal u honderd soldaten geven, die onder uw bevel staan.''[9] De rechter doet grote beloften aan Paëse: ,,Ik zal u aanstellen over tien dorpen en vrijdom van belasting geven''.[10] De landvoogd Claudius

---

[1] W. Till, *o.c.*, I, blzz. 205, 206. [2] Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.*, blz. 134.
[3] Delahaye, *o.c.* blz. 145.
[4] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 96. Tovenarij = wonderen verrichten.
[5] W. Till, *Mart. Leg.* II, blz. 41; verg. Joh. 18:22. [6] W. Till, *o.c.*, I, blz. 101.
[7] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 96. [8] W. Till, *Mart. Leg.* II, blz. 42.
[9] W. Till, *o.c.* I, blz. 38.
[10] W. Till, *o.c.* I, blz. 93.

zegt tot Cosmas en zijn vier broers, Arabische artsen van beroep: „Als ge offert, zal ik u in de gunst van de koning brengen. Hij zal u tot opperarts van zijn rijk maken".[1]

De vervolgers worden bekeerd. Na de marteldood van George wordt zijn lichaam op een berg geworpen en door Christus opgewekt. De soldaten, die daarvan getuige zijn, laten zich dopen en vallen zelf als martelaar. George laat weten, dat hij aan Apollo wil offeren. Hij wordt voor koningin Alexandra gebracht en verkondigt haar het evangelie. Zij bekeert zich, wanneer George in plaats van te offeren de afgodsbeelden vernietigt. Zij sterft als martelares.[2] De veldheer Anatolios komt door de opwekking van George en de verschijning van Christus tot bekering.[3] Wanneer Nilus op zijn gebed tot Jezus door Michaël uit zijn foltering bevrijd is, kunnen de soldaten hem niet slaan. Zij werpen hun wapenrusting af en worden christen.[4] De martelaar Apollonius wordt tijdens zijn gevangenschap beledigd door de fluitspeler Philemon. De martelaar beantwoordt de beledigingen met zegeningen. Philemon bekeert zich en komt tegelijk met Apollonius op de brandstapel. Apollonius roept God aan en een koele wolk dooft het vuur. De rechter en het volk roepen uit: „Er is geen God, dan die der christenen". De gouverneur van Alexandrië zendt soldaten. Apollonius predikt hun Christus. De soldaten melden zich bij het tribunaal tegelijk met hun gevangenen. De gouverneur laat hen verdrinken.[5] Twee soldaten, Dionysius en Calimachus, die er getuige van zijn geweest, dat een engel de door hen gepijnigde Papnoete geneest, bekeren zich en worden onthoofd. Bij het zien van de opwekking van Papnoete bekeert de prefect Eusebius zich met 400 soldaten.[6] Beulsknechten voeren Pantoleon weg, om hem te onthoofden. Zij binden hem aan een olijfboom. Het zwaard verwondt hem niet en is als was. De beulsknechten vragen Pantoleon voor hen te bidden, dat ze christen zullen worden. Zij doden hem slechts op zijn eigen verzoek.[7] Ook in het martyrium van Victor wil de beulsknecht Horion eerst niet het vonnis voltrekken. Hij vraagt: „Gedenk mij in de plaats, waar gij heengaat".[8] Victor belooft dit. Horion voltrekt

---

[1] W. Till, *o.c.* I, blz. 166. [2] W. Till, *o.c.* II, blzz. 84–86.
[3] W. Till, *o.c.* II, blz. 96. [4] W. Till, *o.c.* I, blz. 187.
[5] Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.*, blz. 116.
[6] Delahaye, *o.c.* blzz. 135, 136.
[7] *Mém. Ac. St. Pétersb.* VIII ser. Vol. XII, no 2, V. V. Latyšev, *Textes gr. hagiogr.*, blzz. 52, 53.
[8] Luc. 23:42.

het vonnis en ziet, hoe de ziel van Victor naar de hemel wordt gedragen.[1]

Na het openbare optreden van de martelaar komen vele ooggetuigen tot bekering. Een grote menigte is tegenwoordig geweest bij een dodenopwekking door Macarius. Wat de opgewekte verteld heeft over zijn ervaring met helse straffen in de onderwereld heeft diepe indruk gemaakt. De tekst vervolgt: ,,Zodra de gehele menigte van Prosopis deze woorden hoorde, die de opgestane zei, riepen zij: 'Gij zijt groot, o God der christenen, Jezus Christus, onze Heer' ". De pasbekeerden leggen hun belijdenis ook af voor de Romeinse stadhouder en vallen als martelaar: ,,De gehele menigte nu, die geloofde, riep met één kreet, zeggende met vrijmoedigheid: 'Wij zijn christenen'. De stadhouder raakte in verwarring. Hij beval de soldaten, dat zij hen zouden doden, de kleinen en de groten, de ouden en de jongen en ook de vrouwen. Hun getal bedroeg 400''.[2] De martelaar Nahrow wordt voor de wilde dieren geworpen. De leeuw eet hem niet op en zegt met menselijke stem: ,,Ik vrees voor Michaël, die bij u is''. De menigte der toeschouwers belijdt Christus.[3] Het bloed van de martelaar Nahrow maakt blinden ziende. Nu komen ook doven, stommen, lammen en bezetenen. Er komen 6000 mensen tot bekering.[4] De toeschouwers zijn er getuige van geweest, hoe Cosmas en zijn broers van de verdrinkingsdood worden gered. Zij zeggen tot de keizer, die persoonlijk het proces leidt: ,,Schaam u, koning Diocletianus met uw stadhouders en uw afschuwelijke goden''.[5] Wanneer Nilus verhoord wordt, straft hij zijn rechter er mee, dat deze zijn tong niet meer bewegen kan. De omstanders komen door dit wonder tot geloof en zeggen: ,,Er is geen God, dan Christus''.[6]

De rechter wijst de martelaar er op, dat hij verantwoordelijk is voor de dood van zijn bekeerlingen. ,,De stadhouder wendde zich tot de heilige Macarius. Hij zei tot hem: 'Zoudt gij voldaan geweest zijn, als al dezen waren gestorven door uw toedoen?' De heilige apa Macarius zei tot hem: 'Wanneer gij naar uw goddeloze koning wilt gaan, dan pleegt gij toch geschenken voor u uit te zenden? Zo heb ook ik dezen voor mij uit gezonden, terwijl ik hen als geschenk gegeven heb aan

[1] Budge, *Copt. Martyrd.*, blz. 43.
[2] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 101.
[3] W. Till, *Mart. Leg.* I, blz. 9.
[4] W. Till, *o.c.* I, blz. 10. [5] W. Till, *o.c.* I, blz. 164.
[6] W. Till, *o.c.* I, blz. 186.

mijn koning, mijn Heer Jezus Christus'".[1] Deze zelfde passage komt vrijwel letterlijk voor in het martyrium van Paëse: „De dux (Armenius van Alexandrië) wendde zich weer tot de gelukzalige apa Paëse[2] en zei tot hem: 'Heeft uw hart rust, dat al dezen door uw toedoen zijn gestorven'? De gelukzalige apa Paëse antwoordde: 'Wanneer gij naar de goddeloze koning wilt gaan, pleegt ge dan geen geschenken voor u uit te zenden? Zo heb ook ik dezen als geschenk voor mijn koning voor mij uit gezonden'."[3] Hieruit blijkt, dat zelfs details zijn overgenomen en als cliché zijn gaan fungeren. Of moeten wij denken aan een hagiografenschool, die een bepaald motief in meer dan een martyrium gebruikt?

Tijdens het martelaarschap van Papnoete bekeert hij nog veel mensen. Hij geleidt hen zelf naar het tribunaal, waar zij veroordeeld worden.[4] Pantoleon, eerst arts, later als christen genezende op het gebed, is martelaar in Nicomedië onder keizer Maximianus. Door zijn optreden worden velen bekeerd en vallen als martelaar. De keizer zegt: „Ziet ge niet, hoe velen er reeds met de dood gestraft zijn"? Pantoleon: „Dezen zijn naar de hemel gegaan".[5]

Het gedurfde antwoord. „Maar de heilige apa Macarius antwoordde (de stadhouder) en zei tot hem: 'O, onverstandige, wanneer ik had willen offeren, zou ik niet hierheen gezonden zijn tot u'".[6] Vaak spreekt de martelaar als bewijs van zijn moed de rechter brutaal toe en overlaadt hem met scheldwoorden. „De heilige apa Macarius antwoordde en zei tot hem (Arianus, stadhouder van de Thebaïs bij het derde verhoor): 'In de kracht van God, o afvallige snoodaard, weet gij niet, dat de heiligen zullen lichten in het aangezicht van Christus'"[7]? Ptolemaeus antwoordt de stadhouder Arianus: „De God van mijn vader Papnoete heeft mij hierheen gezonden, opdat ik u met uw goden en met uw koningen beschame".[8] „Gij zult levend verbrand worden. Ook uw eerloze koningen zullen verbrand worden en uw stenen Apollo zal verbrijzeld worden".[9]

Paëse (uit Aboesir, Egypte) geeft aan Armenius, de dux van

---

[1] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 102.

[2] De naam betekent „Die van Isis", Paoesire = „Die van Osiris", Papnoete = „Die van God".

[3] W. Till, *Mart. Leg.* I, blz. 89.

[4] Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.*, blzz. 135, 136.

[5] *Mém. Ac. Pétersb.*, VIIIe sér., Vol. XII, no 2, blz. 48. V. V. Latyšev, *Textes grecs hagiogr.*

[6] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 97. [7] Mallon, *o.c.* blz. 111.

[8] W. Till, *Mart. Leg.* II, blz. 41. [9] W. Till, *o.c.* II, blz. 42.

Alexandrië, bij zijn verhoor het antwoord: ,,Geheel terecht zegt gij, dat de zoon van de veldheer (de martelaar Victor) niet aan uw afschuwelijke goden offerde, maar hij volgde de God des hemels, Jezus Christus. Weet, dat uw goden geen goden zijn, maar levenloze wezens. Mijn Heer d.e.t. heeft macht over alles''.[1]

Als Timotheüs en zijn dochter Martyria uitgenodigd worden, aan de afgoden te offeren, werpt de dochter de stadhouder aarde in het gezicht.[2] Cosmas en zijn vier broers zeggen tot de landvoogd Lysias: ,,Wij hebben geen angst voor uw snode koning en ook zijn afschuwelijke goden zullen wij niet dienen, want Jezus Christus is onze God. Gij hebt reeds de macht van Jezus Christus leren kennen, die u en uw snode koning zal richten''.[3] De martelaar Colluthios vertelt zijn wedervaren aan de schrijver van zijn encomium. Het gaat over het verhoor door Arianus: ,,Ik echter zei: 'Zo waar de Heer leeft, mijn ware koning is Christus. Want, wanneer gij mij het gehele Romeinse rijk geeft en zegt: ,,Neem een wierookkorrel en offer die aan Apollo'', dan zal ik dat nooit doen en de ware God verlaten'. En terstond vervloekte ik hem en ook zijn snode koning evenals zijn afschuwelijke goden''.[4] Door toedoen van Isidorus zijn 9000 soldaten, hun veldheer en de eparch van Seleucia christen geworden. Zij worden allen gedood. De volgende dag ging Isidorus naar de poort van het paleis en riep uit: ,,Ik ben weer tot u gekomen, Diocletianus, snode en machteloze koning met uw afschuwelijke afgoden''. De koning zei tot zijn rijksgroten: ,,Wie is deze mens, die het waagt, dit tot mijn geëerde goden te zeggen''? Zij zeiden: ,,Waarlijk het is Isidorus, de zoon van Pantileon''. De koning: ,,Hij heeft mijn soldaten betoverd en mijn veldheer en bovendien nog de eparch van Syrië''.[5] Theodorus Stratelates zegt tot Diocletianus: ,,Maar dit is de grootste schande, dat een geitenherder als koning op de troon zit en dat hij mensenbloed drinkt als een verscheurend dier. Waarlijk, overtreder, het is u nut, dat gij geiten hoedt op het veld, zoals eerst[6], meer dan dat gij koning zijt. Weet, o Diocletianus, dat uw scepter een tweesnijdend zwaard is, dat uw kroon een kroon van adders is, dat uw drinkschaal is gal van duistere lucht, dat uw wijn is listig bloed, dat uw tafel is een dodelijke oorlog, dat uw maaltijd is het onderpand van de dood en dat uw troon een grafheuvel is, o vervloekte''.[7] Hij wordt door

---

[1] W. Till, *o.c.* I, blz. 86. [2] W. Till, *o.c.* I, blz. 120.
[3] W. Till, *o.c.* I, blz. 167. [4] W. Till, *o.c.* I, blzz. 177, 178.
[5] W. Till, *o.c.* I, blz. 204. [6] Een toespeling op zijn afkomst.
[7] Winstedt, *o.c.* blzz. 79, 80 = *C.S.C.O. Script. Copt.* Vol. 86, blz. 97.

Christus aangemaand, niet langer een goddeloze aardse koning, maar zijn Heer in de hemel te dienen. ,,Toen maakte de sterke kampvechter van Christus, de overwinnaar in elke strijd, de heilige Theodoor, de ware edele, zijn gordel los en wierp hem koning Diocletianus in het gezicht, zeggende: 'Zie dat, wat het uwe is. Ik ben uw soldaat niet, maar ik ben gegord als soldaat in dienst van mijn Heer Jezus Christus'".[1] De veldheer-martelaar Victor rukt zijn gouden keten af en verwijdert zijn borstversiering en werpt deze keizer Diocletianus in het gezicht, zeggende: ,,Waarlijk, ik ben in het geheel geen soldaat en ik sta niet in dienst van een sterfelijk koning, maar ik sta in dienst van de koning, die in de hemelen is".[2] Mercurius, generaal en martelaar onder Decius, zegt tot de keizer: ,,Zoals ik gekomen ben tot deze plaats, zo zal ik u overwinnen en uw vader, de satan, door wie alle kwaad ontstaan is". Hij legt voor de keizer zijn wapenrusting af.[3] Papnoete leidt 84 door hem zelf bekeerden naar het tribunaal. Zij werpen de troon van de gouverneur om en ondergaan de doodstraf. Een door hem bekeerde prefect met zijn 400 soldaten zegt tot de stadhouder: ,,Gij zult niet kunnen eten of drinken, alvorens het doodsoordeel te hebben uitgesproken". Hij kan zijn wagen niet verlaten en kan niet eten of drinken. Dan veroordeelt hij de gehele groep tot de vuurdood.[4] Dit is tevens een voorbeeld van gezocht martelaarschap. Ook moet het verhaal demonstreren, dat de verhoorden de meerderen zijn van de rechter.

De rechter wil de martelaar door een tovenaar laten bezweren. De Romeinse rechter beschouwt de christelijke wonderdoener als een magiër, die alleen door een grotere magiër bedwongen kan worden: ,,De stadhouder ontstak in woede en zei tot apa Macarius: 'Bij de kracht van de koningen der Romeinen: Ik zal u niet folteren, totdat ik een tovenaar vind, die superieur is ten opzichte van u, opdat hij uw toverkracht te niet doet'.[5] De stadhouder echter zond overal (boden) uit, om een tovenaar te zoeken, die krachtig was in tovenarij. Er kwam er een tot hem, die een grote geleerde magiër was, wiens naam was Alexander. De stadhouder zei tot hem: 'O Alexander, kom en vernietig de toverkracht van deze christen, want waarlijk ik heb geen macht over hem'. ...Toen deed de magiër zijn kleren uit. Hij

---

[1] *C.S.C.O. Script. Copt.* Vol. 43, blzz. 162, 163.
[2] E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms*, blz. 11.
[3] E. A. W. Budge, *Miscell. Coptic Texts*, 1915, *Br. Mus. Ms. Or.* 6801, fol. 10a, 8b.
[4] Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.* blz. 136. [5] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 102.

nam voor zich een beker. Hij maakte toverdranken. Hij wierp er in vergif en venijn van slangen en lever en gal en zemelen en etter van een dode en hij riep namen van de diepte er over aan, zodat de aarde bewoog en beefde door de namen van de toverkunst''.[1] De martelaar wordt nu uitgenodigd de beker te drinken. Hij bidt tot Christus. Deze bemoedigt hem met verwijzing naar de lijdenskelk, die Hijzelf gedronken heeft. Wanneer de martelaar van de toverdrank drinkt, deert deze hem niet, maar hij is in zijn mond zoet als honing. Daarop wil de tovenaar hetzelfde doen: ,,Toen hij hem uit zijn handen genomen had, terwijl hij ook wilde drinken in de naam van zijn god en onmiddellijk in tweeën gespleten werd, werd hij tot twee delen temidden van de gehele menigte''.[2] George, martelaar in Cappadocië, staat terecht voor koning Tatianus. De koning laat de tovenaar Athanasius komen. Deze legt eerst een proeve van bekwaamheid af door een stier te splijten. Athanasius laat George een gifbeker drinken, waarover hij namen van demonen uitgesproken heeft. George bekruisigt deze in de naam van Vader, Zoon en H. Geest. Hem geschiedt geen kwaad. Athanasius belijdt Christus. George stampt op de aarde. Er komt water te voorschijn, waarmee Athanasius wordt gedoopt. Deze wordt onthoofd.[3] De scene met de gifbeker komt ook in het martyrium van Victor, de zoon van Romanus, voor.[4]

Terwijl de martelaar zijn droevig lot ondergaat, nuttigt de rechter rustig zijn maaltijd. ,,En de schurk (de stadhouder) beval, dat hij (Macarius) in de gevangenis geworpen zou worden en dat hem geen brood noch water gegeven zou worden. Maar de edele lag in de gevangenis gedurende tien dagen zonder eten en zonder drinken, terwijl hij neerlag in grote kwellingen... Arianus, de stadhouder van Thebaïs, ging ook naar het zuiden en toen hij Prosopis genaderd was, legde de wind zich en hij ging aan land.[5] Toen men Eutychianus, de graaf van Prosopis, er van op de hoogte had gesteld met de woorden: 'Arianus landt in de stad', stond hij direct op, hij ging naar buiten, hem tegemoet, met zijn gehele menigte. Hij nam hem op in zijn huis. Zij dineerden samen drie dagen. Na die drie dagen gedacht Eutychianus de heilige apa Macarius''.[6] Terwijl Papnoete gefolterd wordt,

---

[1] Mallon, *o.c.* blz. 103.
[2] Mallon, *o.c.* blzz. 104, 105.
[3] W. Till, *Mart. Leg.* II, blzz. 84-86, 94.
[4] Budge, *Copt. Martyrd.* blzz. 37, 38.
[5] Zonder noordenwind kan hij niet stroomopwaarts langs de Nijl varen.
[6] Mallon, *Gramm. Copte,* blz. 107.

gaat de stadhouder Arianus, die hem verhoort, rustig ontbijten.[1] De hagiograaf wil hiermee de ongevoeligheid van de rechter beschrijven.

Verzoeking door de duivel. Claudius wordt door satan verzocht, die hem verschijnt in de gedaante van een zeer wijs man. Hij raadt hem aan, offers te brengen aan de goden van de keizer. Claudius ontmaskert satan en deze verdwijnt. Op enige afstand gekomen, neemt hij de gedaante aan van een slaaf van hoge gestalte en met ogen, die fonkelen als vuur. Satan roept uit: ,,Ik moet vandaag sterven, want Claudius verdrukt mij en ook Victor overmant mij''.[2] Wanneer Victor naar een eenzame plaats is verbannen, komt de duivel tot hem in de gedaante van een soldaat, die hem een brief van zijn moeder brengt, maar Victor herkent hem.[3] Daarna komt Jezus tot hem in de gedaante van een oud man. Victor helpt Hem, zonder dat hij weet, dat het Jezus is. Jezus maakt Zich bekend en voorspelt hem, dat Victor bij Hem zal zijn in het hemels Jeruzalem. Deze verzoekingen van de duivel doen denken aan de verschijningen van satan bij anachoreten, zoals die b.v. in de apophtegmata patrum worden beschreven.

De martelaar verricht wonderen. Macarius wekt een dode op. ,,De heilige apa Macarius ging de stad Prosopis binnen en wandelde op de openbare pleinen van de stad. Men droeg een dode uit, die op een baar lag en het grootste deel van de stad jammerde, al wenend. De heilige apa Macarius zei tot degenen, die de baar droegen: 'Leg dit lichaam neer, opdat ik de heerlijkheid van mijn Heer Jezus heden openbaar make in deze stad voor allen, die verzameld zijn'. Hij echter strekte zijn handen uit. Hij bad, zeggende: 'Mijn Heer Jezus Christus, de alleen heilige martelaar, die voor ons gekruisigd is in tegenwoordigheid van Pontius Pilatus, die Lazarus geroepen heeft door de stem van zijn godheid... nu zult Gij, mijn Heer, deze dode opwekken in tegenwoordigheid van deze gehele menigte, opdat hij getuige van dat, wat hij gezien heeft in het dodenrijk'. Toen riep de heilige apa Macarius: 'In de naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes, verhef u en sta'! En terstond viel zijn lijkwade van hem af en hij verhief zich en hij ging levend heen, terwijl een elk hem

[1] Delahaye, *Les Martyrs d'Egypte*, blzz. 135, 136.
[2] E. Amélineau, *Contes et Romans de l'Egypte Chrétienne*, 1888, II, blzz. 16–19.
[3] Budge, *Coptic Martyrdoms*, blz. 28.

aanschouwde".[1] De martelaar Nahrow verricht wonderen. Hij maakt, dat een onvruchtbare vrouw moeder kan worden. Hij beroept zich op de bijbel: „Gij hebt in het heilig evangelie gezegd: 'Waarlijk, waarlijk, Ik zeg u: Ieder, die in Mij gelooft en Mijn woord betracht, die zal de werken doen, die Ik doe en nog meer dan deze zal hij doen (Joh. 14:12)'. En hij genas allen".[2] Het vermogen, te genezen, wordt dus als charisma beschouwd.

De martelaar verricht wonderen tijdens zijn proces. „Terwijl men hem naar buiten bracht, ging de gehele menigte van de stad met hem, terwijl zij hem uitgeleide deden, de mannen en de vrouwen, de grijsaards en de jongelingen, terwijl zij wenend achter hem aan gingen. Toen zij echter de poort van de stad naderden, zie, twee blinden, die bij de poort zaten, riepen: 'Heb medelijden met ons, o man Gods, heilige apa Macarius. Wij bezweren u bij de God des hemels, Jezus Christus, om wiens heilige naam gij al dit leed ontvangen hebt, laat ons niet blind en ga heen'. Toen hij hen zag, bleef hij staan en men bracht de twee blinden tot hem en hij legde zijn handen op hun ogen en hij zei tot hen: 'U zal geschieden naar wat gij gelooft'. En de blinden zeiden: 'Wij geloven in Jezus Christus, onze Heer'. En hij zeide tot hen: 'In de naam van mijn Heer Jezus Christus, gij zult zien'. En zij zagen terstond. De gehele menigte van de stad riep: 'Een is de God van de heilige apa Macarius, die de doden opwekt en die de blinden het licht geeft' ".[3] Ptolemaeus wordt gemarteld door in een pot water gekookt te worden. Met het water uit de kookpot geneest hij de blindheid van de beul Dionysius. Deze bekeert zich en springt bij hem in de kookpot. Hij wordt later voor de stadhouder gebracht.[4] Pasenew geneest de gevangenbewaarder Besamon door zalving met olie. Hij geneest Dionysius, de broer van de commentariensis Julius met olie onder beroep op Jac. 5:14–15.[5] De priester Arius uit Sjetnoefi geneest tijdens zijn gevangenschap zieken o.a. de zoon van de cipier. Deze laat zich dopen en wordt onthoofd.[6] De aartsengel Michaël vernietigt de boom, waaraan Cosmas en zijn broers zijn opgehangen. Door de vallende boom wordt de landvoogd Lysias, die het proces leidt, gekwetst. Cosmas geneest hem. Lysias, wanhopig, omdat hij de martelaar niet deren kan, doet afstand en

---

[1] Mallon, *Gramm. Copte*, blzz. 98, 99.
[2] W. Till, *Mart Leg.* I, blz. 12.
[3] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 109. [4] W. Till, *Mart. Leg.* II, blz. 45.
[5] W. Till, *o.c.* I, blz. 104. [6] Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.* blz. 131.

wordt door Claudius opgevolgd.[1] De dienaar van Colluthos vangt, terwijl hij gefolterd wordt, zijn bloed op. Hij werpt het in een bron, die daarna de zieken, die zich er in wassen, geneest.[2] De martelaar Isidorus verricht in de gevangenis grote wonderen.[3]

De martelaar verricht wonderen voor zijn rechter, maar deze verhardt zich. Magnentius, de rechter, vraagt aan George, martelaar in Cappadocië, het hout van de troon wortel te laten schieten. Dan zal hij geloven. Dit geschiedt ook op het gebed van George, hetgeen gepaard gaat met een aardbeving, maar Magnentius gelooft in Heracles en vonnist George opnieuw.[4] Bijbelse reminiscenties aan de staf van Aäron en Mozes voor de farao spreken hier mee. Vrijwel hetzelfde wonder komt voor in het martyrium van Nilus. De martelaar bidt, dat het hout van de troon van de stadhouder zal uitspruiten. De troon verandert in drie met vruchten beladen bomen. De menigte, die er getuige van is, komt tot geloof. De stadhouder wordt er niet door bewogen. Hij zegt: „Ge ziet, dat mijn god Apollo dit gedaan heeft". Nilus: „Als ge dat zegt, moge uw tong uw mond vullen tot ge Jezus Christus erkent". Zo gebeurt het. De omstanders zeggen: „Er is geen God dan Christus". Nilus: „Als de stadhouder Christus belijdt, zal hij genezen worden". De tong wordt losgemaakt. De stadhouder: „Zie ik aanbid uw God, aanbidt gij nu ook Apollo en Artemis".[5] Christus komt, om Pantoleon te bemoedigen. Er ontstaat een aardbeving. De koning zegt tot de martelaar: „Zie hoe toornig de goden geworden zijn, dat ze de aarde doen beven". Pantoleon: „Als gij uw goden op de aarde ziet vallen, wat zult ge dan zeggen"? Er komt bericht, dat de godenbeelden gevallen en verbrijzeld zijn. De koning beveelt Pantoleon in de gevangenis op te sluiten en zijn drie metgezellen te onthoofden.[6] De verharding van de heidense rechter wordt zo aan de kaak gesteld, die zelfs de wonderen, door Christus verricht, aan zijn afgoden toeschrijft.

De martelaar wordt geholpen door een van zijn vijanden. Ptolemaeus wordt door Arianus gevangen genomen. Een soldaat, in wien Gods erbarming was, brengt hem brood en water.[7] De archonten van de

[1] W. Till, *o.c.* I, blz. 156. [2] W. Till, *o.c.* I, blz. 178.
[3] W. Till, *o.c.* I, blz. 205. [4] W. Till, *o.c.* II, blz. 98.
[5] W. Till, *o.c.* I, blz. 186.
[6] *Mém. Ac. Pétersb.* VIIIe sér. Vol. XII, No 2, 1914, V. V. Latyšev, *Textes grecs hagiograph.*, blz. 51.
[7] W. Till, *o.c.* II, blz. 39.

stad pleiten bij de landvoogd Arianus voor Colluthos, omdat hij de zoon van de dux van heel Egypte is.[1] Wanneer Arianus beveelt, Papnoete te pijnigen, voeren de soldaten zijn bevel niet uit. In de gevangenis zien zij een licht uit de cel van de martelaar komen. Zij belijden Christus en worden zelf voor de rechter gebracht.[2]

De martelaar bidt tot Christus. ,,De heilige apa Macarius was in de gevangenis geworpen, waarbij hij bad tot God, overdag en 's nachts. En toen hij wist, dat de stadhouder hem zou verhoren, bad hij in zijn hart zeggende: 'Mijn Heer Christus, verlaat mij niet, maar blijf bij mij, uw dienaar'''.[3] Ptolemaeus bidt in de gevangenis tot God met de woorden van Psalm 62:2 (LXX): ,,Ik prijs U met de lof van mijn mond, o God, mijn God. Ik zal vroeg tot U komen, want mijn ziel dorst naar U''.[4] De martelaar Timotheüs bidt tot Christus, terwijl hij met het hoofd omlaag op een perseaboom gekruisigd is: ,,Mijn Heer, archimartyros, nu is het de tijd, dat uw naam door de gehele menigte geëerd wordt''.[5] Bij een hernieuwde bestraffing roept Timotheüs Christus met psalmwoorden om uitredding aan.[6]

De martelaar wordt door Christus of door een engel bemoedigd. ,,Maar terwijl hij nog bad in een nacht verscheen aan hem de heilige aartsengel Michaël. Hij zei tot hem: 'Macarius, vrees niet, want de kroon van uw martelaarschap is u genaderd. Dit is de plaats[7], die de Heer u toegewezen heeft, opdat uw heilig lichaam daar neergelegd wordt. En Hij (Christus) zal hem (die plaats) niets goeds laten missen wegens uw heilig lichaam, dat Hij bij hen (de bewoners van die plaats) neergelegd heeft'''.[8] In een visioen verschijnen aan Ptolemaeus Papnoete, Dorotheus en Christus en sterken hem met het oog op zijn naderend martelaarschap.[9] De engel Raphaël verschijnt aan de martelaar Paese in zijn gevangenschap. Hij bemoedigt hem. Hij kondigt hem een martyrium van zeven maanden aan, maar hij zegt, met hem te zullen zijn, zodat het vuur hem niet deert.[10] Diocletianus

[1] W. Till, *o.c.* I, blz. 178.
[2] Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.*, blz. 135.
[3] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 95.
[4] W. Till, *o.c.* II, blz. 43.
[5] W. Till, *o.c.* I, blz. 122.
[6] W. Till, *o.c.* I, blz. 124.
[7] Sjetnoefi, *Boven-Egypte.*
[8] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 110.
[9] W. Till, *o.c.* II, blz. 40.
[10] W. Till, *o.c.* I, blz. 87, 88.

beveelt Theodorus Orientalis op te hangen evenals Christus. Hij wordt met 143 spijkers[1] aan een boom geslagen. Christus verschijnt en troost hem met beloften.[2] Christus verschijnt aan Theodorus Stratelates en roept hem tot het martelaarschap: „Wees nu sterk en vrees niet. Ik ben met u in al uw verdrukkingen. Sta op, ga morgen naar de stad Euchetos en dood de draak".[3] Aan Mercurius, generaal en martelaar onder Decius, wordt door een engel zijn martelaarschap voorzegd. Ook later verschijnt de engel aan hem, om hem te bemoedigen of hem van zijn wonden te genezen.[4] Nog kort voor zijn onthoofding komt Christus tot hem, om hem te sterken.[5] Christus voorspelt aan Victor de doodstraf door onthoofding, maar belooft, hem te zullen bijstaan: „Gij zult dit jaar doorbrengen in ballingschap, maar het volgend jaar zal uw hoofd afgehouwen worden met het zwaard in het midden van dit kamp, want gij zult nog een weinig leed verduren, terwille van mijn naam. Ik zal wederom komen en Ik zal u kracht geven tot gij de dux en zijn kwellingen beschaamd maakt".[6]

Christus of engelen redden de martelaar uit de pijniging. Wanneer Timotheüs, met het hoofd naar beneden aan een perseaboom gekruisigd, Christus te hulp roept, doen zich natuurverschijnselen voor, donder en bliksem. Heidense altaren verbranden. De stadhouder en zijn garde worden beangst.[7] Michaël, Gabriël en alle engelen komen van de hemel en ook Christus, die Zich neerzet op de perseaboom. Hij zegt: „Vrees niet, Ik ben Jezus, die u uit al uw noden redt". Jezus maakt over Timotheüs en zijn dochter het teken des kruises en trekt Zich in de hemel terug. Men neemt Timotheüs van de boom. Regen stort zich op het vuur, waarop de dochter verbrand wordt.[8] Timotheüs en zijn dochter Martyria worden opnieuw gefolterd. Er komt een onweer opzetten. De stadhouder raakt in verwarring. De martelaren worden bevrijd. Een licht verschijnt. Pijlen vallen uit het lichaam van de heiligen. Hun lichamen worden weer gaaf.[9] Aan Cosmas, Damianus en hun drie broers worden tijdens hun mar-

---

[1] Andere traditie: 153, *C.S.C.O.*, *Script. Copt. Vol.* 44, blz. 44.
[2] Pereira, *C.S.C.O.*, *Script. Aeth.*, Versio, Ser. II, Tom. XXVIII, Romae, 1907, blz. 124.
[3] *C.S.C.O.*, *Script. Copt.* Vol. 43, blz. 159.
[4] Budge, *Miscell. Coptic Texts*, blz. 809 vv., Br. Mus. Or. 6801, fol. 5a, 9a, 11b.
[5] *O.c.* fol. 15a.
[6] Budge, *Coptic Martyrdoms*, blz. 33.
[7] Vergelijk de opstanding van Christus.
[8] W. Till, *o.c.* I, blz. 123.
[9] W. Till, *o.c.* I, blz. 124, 125.

telingen engelen gezonden, om hen te bevrijden. Michaël vernietigt de boom, waaraan zij zijn opgehangen.[1] Michaël redt de martelaar Nilus uit een ketel met gloeiende zwavel en pek.[2] De stadhouder Culcianus laat Nilus in een rad met zaagmessen werpen. Nilus roept Jezus te hulp. Michaël komt en redt hem.[3] De priester Arius wordt gemarteld. Christus en de engel Michaël komen hem op zijn gebed te hulp en genezen zijn wonden. Wanneer hij gekookt wordt in een ketel met zwavel en pek, verandert een engel deze in koele dauw. Christus verschijnt hem, wanneer hij in een gloeiende oven is geworpen. De vlammen deren hem niet.[4] Een engel geneest de wonden van Papnoete. Hij ontrukt hem aan de handen van zijn vervolger, wanneer die hem wil grijpen. Zijn rechter Arianus laat hem in het water werpen, maar de molenstenen, die hem om de hals gebonden zijn, blijven drijven. Papnoete zet zich er op neer en roept zijn rechter aan.[5] Pantoleon, martelaar in Nicomedië, bidt onder zijn folteringen tot Christus en wordt er herhaaldelijk uit verlost. Hij wordt in een pot gesmolten lood geworpen. Pantoleon bidt met de woorden van Psalm 64:1 en 2. Christus komt bij hem in de pot. Het vuur wordt gedoofd. Het lood wordt afgekoeld. Staande in de ketel looft hij God met Psalm 55:17 en 18. Zo worden in dit martyrium telkens weer psalmwoorden aangehaald. Het op deze wijze citeren van bijbelwoorden komt vaker in de martyria voor.[6]

De pijniging deert de martelaar niet, maar geeft hem een aangenaam gevoel. ,,Toen liet de stadhouder in woede en toorn zijn pezen van zijn hoofd tot zijn voeten wegnemen. Apa Macarius zei tot hem: 'Deze pezen, die gij uit mijn lichaam genomen hebt – ik lijd daar niet onder, maar ik ben als iemand, in wiens lichaam een doorn is doorgedrongen en wanneer deze uit zijn voet is gehaald, ontstaat er rust in het gehele lichaam. Zo is het ook met wat mij nu overkomen is. Ik zeg echter dank aan mijn Heer Jezus Christus, die mij kracht gegeven heeft'.[7]'' ,,Arianus (de stadhouder) beval, dat men hem (Macarius) voor hem zou brengen en toen Arianus hem gezien had, verwonderde hij zich over zijn grote schoonheid en de gratie Gods,

---

[1] W. Till, *o.c.* I, 156.
[2] W. Till, *o.c.* I, blz. 187.
[3] W. Till, *o.c.* I, blz. 187.
[4] Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.*, blz. 131.
[5] Delahaye, *o.c.* blzz. 135, 136.
[6] *Mém. Ac. Pétersb.*, VIIIe sér., vol. XII, no 2, 1914, V. V. Latyšev, *Textes grecs hagiographiques*, blz. 48.
[7] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 106.

die op zijn gelaat lag, want het was voor hem de 21ste dag, dat hij zonder eten en drinken was".[1] Na gegeseld te zijn, wordt Ptolemaeus de volgende morgen weer voor Arianus gebracht. „Zijn lichaam was rood als rozen, zijn haar was als hennadruiven. Hij was wonderschoon, om te zien".[2] Paëse wordt op een ijzeren bed vastgemaakt, waaronder een vuur aangestoken wordt. Het deert hem niet.[3] Paëse wordt met pek besmeerd en in een oven geworpen. Hij doet een beroep op God, die de drie jongelingen uit de vurige oven redde. De engel Raphaël komt en maakt de vlam tot een koele wind. Het lichaam van de martelaar ziet er gaaf en fris uit. De engel Michaël splijt de oven. Paëse komt er ongedeerd uit.[4]

De martelaar bezwijkt onder de folteringen, maar wordt uit de doden opgewekt, om weer gevangen genomen en gestraft te worden. „Maar de heilige kon al deze kwellingen niet verdragen en terstond gaf hij de geest. De goddeloze schurk echter maakte, dat men zijn lijk op een mesthoop legde buiten de stad Prosopis en men wierp het daar weg. Terstond echter, ziet, de Here Jezus Christus, de Zoon van de levende God, kwam uit de hemel met zijn heilige engelen. Hij ging boven hem staan, hij riep drie maal tot hem zeggende: 'Macarius, Macarius, Macarius, mijn onvermoeibare held, mijn wijze rentmeester[5], mijn dappere heraut, mijn krachtige getuige, Ik zweer bij Mijzelf, dat Ik u ere zal geven op aarde en in de hemel, zoals Victor, de zoon van Romanus'. En de goede Heiland blies in zijn gezicht en zeide tot hem: 'Ontvang (voor u een) Heilige Geest'.[6] Onmiddellijk verrees hij. Hij stond op zijn voeten, zonder dat er ook maar iets slechts aan hem was. En de Heiland omhelsde hem. Hij ging heen naar de hemelen in heerlijkheid met zijn heilige engelen".[7] Direct daarop vervolgt de martelaar zijn werk als getuige van Christus. Hij wekt een dode op onder aanroeping van de naam van Jezus Christus. Hij doopt de opgewekte en wordt opnieuw bij de stadhouder aangebracht en gearresteerd. George, martelaar in Cappadocië, is reeds twee maal de marteldood gestorven en door Christus opgewekt. Eén keer doet Christus dit met hulp van de aartsengel Michaël en voegt het stukgesneden lichaam van de martelaar weer aaneen.[8] Opnieuw ge-

[1] Mallon, *o.c.* blz. 108.
[2] W. Till, *o.c.* II, blz. 41.
[3] W. Till, *o.c.* I, blz. 88. [4] W. Till, *o.c.* I, blz. 89, 90.
[5] Luc. 16:19. [6] Vergelijk Joh. 20:22. [7] Mallon, *Gramm. Copte*, blzz. 97, 98.
[8] Staat de mythe van het aaneenvoegen van het lichaam van Osiris door zijn zuster Isis op de achtergrond?

arresteerd, verschijnt Christus hem in de gevangenis en voorspelt hem, dat hij nog twee maal de marteldood moet sterven. De vierde maal zal Christus hem tot Zich nemen.[1] Papnoete wordt door een rad met messen in vier stukken gesneden. Christus, Gabriël en Michaël komen van de hemel. Christus wekt de martelaar op. Hij moet opnieuw getuigen.[2]

Het einde. Heel dikwijls is het laatste vonnis, dat aan de martelaar voltrokken wordt en waarvan hij niet meer herstelt, onthoofding. ,,Zij zetten hem (Macarius) op een mesthoop ten noorden van Sjetnoefi, opdat zij hem zouden onthoofden. Toen men hem op die plaats gebracht had, bad hij tot de Heer aldus: 'Mijn Heer Jezus Christus, neem mijn geest tot U en leg een blijvende zegen in deze plaats, die mij tot zich genomen heeft in mijn ballingschap en laten zij uw overvloedig erbarmen niet missen, want U is de eer tot in alle eeuwigheid. Amen'. Terstond gaf de beul met al zijn kracht hem een zwaardslag. Hij sloeg zijn hoofd af op de 22e dag van de maand Apep in de vrede Gods''.[3] De 22ste Apep komt overeen met de zestiende juli.

De sterfdag blijft de gedenkdag van de heilige. ,,En de gehele menigte van de orthodoxen nam zijn heilig lichaam weg en begroeven het op juiste wijze. Zij legden hem op een plaats en zij bewierookten hem dag en nacht tot de vervolging ophield''.[4] Bij de onthoofding van Theodorus Stratelates komen uit de wond water en bloed te voorschijn[5] en een wierookgeur verspreidt zich.[6] Het is een bekend gegeven, dat bij het openen van het graf van een heilige een welriekende reuk wordt waargenomen.[7] Na veel martelingen doorstaan

---

[1] W. Till, *Mart. Leg.* II, blzz. 97, 98. Bij de tweede opwekking van George verschijnt Christus, hetgeen gepaard gaat met een aardbeving (W. Till, *o.c.* II, blz. 96). Vergelijk hiermee de aardbeving bij de opstanding van Christus, Matth. 28:2. Ook in de *Piramidenteksten* gaat de opstanding en de hemelvaart van de koning gepaard met een aardbeving. Het betreft een kosmisch gebeuren. *Pir.* §§ 1149–1150, b: ,,Geb (de aardgod) lacht, Noet (de hemelgodin) glimlacht, wanneer N.N. (de koning) ten hemel stijgt. De hemel juicht voor hem, de aarde beeft voor hem, de wolken worden voor hem verdreven''. Vergelijk *Pir.* §§ 1120, a; 1771, b.

[2] Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.*, blz. 136.

[3] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 112.

[4] Mallon, *o.c.* blz. 112.

[5] Vergelijk Joh. 19:34.

[6] W. Till, *Mart. Leg.* I, blz. 110.

[7] Vergelijk onze uitdrukking ,,geur van heiligheid''. In het oude Egypte is de geur drager van leven. De dode wordt afgebeeld met een lotus aan de neus. Bij de begrafenis wordt een grote boeket bloemen voor de dode neergezet. De bloemen staan met hun geur leven aan de dode af. (Vergelijk 2 Cor. 2:16: ,,Doodslucht ten dode, levensgeur ten leven''.) Aan de dode wordt een offer van wierook of olie gebracht. De *Piramidentekst*

te hebben en na door een engel van zijn verwondingen genezen te zijn, wordt Mercurius onder Decius in Caesarea onthoofd. Zijn lijk wordt sneeuwwit en verspreidt een zoete geur.[1] Wanneer de priester-martelaar Arius in Alexandrië onthoofd wordt, verspreidt zich een zoete geur.[2] Pantoleon beveelt zelf zijn beulen, hem te doden. Zij kussen eerst zijn lichaam en slaan dan toe. Zijn lichaam wordt wit als sneeuw. In plaats van bloed vloeit er melk. Aan de olijfboom, waaraan hij vastgebonden is, groeien vruchten.[3]

Aan de laatste rustplaats van de martelaar zijn zegeningen verbonden. Voor zijn dood wordt aan Macarius door de aartsengel Michaël beloofd, dat er een zegen van zijn graf en gedachteniskerk zal uitgaan. „Ik zal mijn zegen bij hen (de inwoners van Sjetnoefi, waar Macarius begraven is) plaatsen", zegt de Heer, „en mijn vrede en Ik zal de gedachtenis aan u geven in het hart van mensen, die God liefhebben en zij zullen voor u een kerk bouwen in uw naam en zij zullen uw lichaam er in neerleggen en een elk, die ziek is en degenen, die gekweld zijn in de gevangenissen – wanneer zij zeggen: 'O God van apa Macarius, de Antiochener, gij zult ons helpen' – Ik zal hen horen en Ik zal hen beschermen met mijn vleugels des lichts. Die voor u een kerk zal bouwen, Ik zal voor hem een kerk bouwen, niet met handen gemaakt, in de hemelen. Die op de dag, waarop uw lichaam neergelegd wordt, zal zorg dragen voor een offer en eerstelingen en een aalmoes aan de weduwen[4] en de armen en de wezen op de dag van uw gedachtenis – Ik zal maken, dat hij gediend wordt met het

---

§ 803, c, d zegt er van: „De geur van Ddwn is aan u, de jongeling van Boven-Egypte, die uit Nubië komt. Hij geeft u de wierook, waarmee de goden bewierookt worden". In *Pir.* §§ 1799–1802 gaat het om het aanbieden van olie aan de dode, die zoals zo vele offers, oog van Horus wordt genoemd: „Horus komt, gevuld met olie, nadat hij zijn vader Osiris gezocht heeft en hem heeft gevonden in Gḥśtj. Osiris heeft zich gevuld met het oog van degene, die aan hem geboren is. O Osiris N.N. (koningsnaam), ik ben ook tot u gekomen, opdat ik u vul met de olie, die komt uit het oog van Horus. Ik vul u er mee, opdat zij uw gebeente samenknope, opdat zij voor u uw lichaamsdelen verenige, opdat zij uw vlees verzamele, opdat zij uw kwade (lijk-)zweet van u verwijdere, te gronde. Ontvang haar geur. Uw geur is aangenaam als die van Re, wanneer hij uitgaat uit het lichtland. De goden van het lichtland verheugen zich over hem". In plaats van de onaangename lijkgeur vertegenwoordigt de welriekende olie het leven. De levensgeur van de zonnegod Re openbaart zich bij zijn opgang. Bij de theogamie, die aan de geboorte van koningin Hatsjepsoet voorafgaat, manifesteert de god Amon zich als een geur, die zich door het paleis verspreidt.

[1] E. A. W. Budge, *Miscell. Coptic Texts*, London, 1915, Br. Mus. Ms. Or. 6801, fol. 15a.

[2] Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.* blz. 131.

[3] *Mém. Ac. Pétersb.*, VIIIe sér., vol. XII, No 2, V. V. Latyšev, *Textes grecs hagiogr.*, blz. 53.

[4] Christianisatie van het dodenoffer.

goede van de maaltijd van de duizend jaren.[1] Ik zal een zegen van genezing leggen in uw plaats[2] en Ik zal een mens er in genezen, telkens op iedere sabbath''.[3] Later beschrijft hetzelfde martyrium, hoe de broer van Macarius, Eulogius, na het ophouden van de vervolging onder Constantijn zijn gedachteniskerk heeft gebouwd. Christus voorspelt aan Victor zegeningen, aan zijn gedachteniskerk verbonden: ,,En Ik zal maken, dat alle tirannen en alle machthebbers zullen luisteren naar uw naam en zich zullen verwonderen. En Ik zal hen naar uw plaats laten komen en zij zullen geschenken tot u brengen in mijn naam. En Ik zal maken, dat grote wonderen en tekenen openbaar worden op uw plaats. En een elk, die zal komen tot uw plaats en een gelofte zal doen en hem niet zal nakomen – Ik zal daarvoor met hem in het gericht gaan''.[4] Caliotropia, zuster van keizer Honorius, lijdt aan een ziekte van de borst. Zij vindt genezing in het martyrium van Victor. Zij moet de zieke plek behandelen met olie uit de altaarlamp. Zij hoort, dat de ziekte een straf is voor haar hoogmoed.[5] Op het gebed in zijn martyrium bevrijdt Victor het rijk van de barbaren.[6] Terwijl Theodorus Orientalis aan een boom gekruisigd hangt te sterven, verschijnt Christus hem en belooft hem: ,,Indien iemand bedroefd is of in nood of op zee of in de oorlog en Mij in uw naam aanroept, Ik zal hem helpen''.[7] Christus belooft hem ook, dat velen zijn feest zullen vieren en zijn gedachteniskerk zullen begiftigen.[8] Aan het slot van het martyrium van George staat een gebed tot de heilige: ,,O martelaar, doe voorspraak voor ons bij Christus, dat Hij Zich over ons erbarme, onze velden en vruchten late gedijen, de plagen van de oorlog wegneme, degenen, die over ons heersen, gunstig stemme, want wij weten, dat gij voor ons voorspraak kunt doen''.[9] Het maakt de indruk, dat de martelaar de plaats heeft ingenomen van een lokale god, die aangeroepen werd om vruchtbaarheid van de bodem en andere zegeningen. Een

---

[1] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 110. Verg. Openb. 20:1–6; 19:9; *Midr. Est.* 1, 4: ,,Aan het maal van onze God, dat hij in de toekomst voor de rechtvaardigen bereiden zal, is geen einde.

[2] Topos = gedachteniskerk, memoria.

[3] Mallon, *o.c.* blz. 121.

[4] Budge, *Coptic Martyrdoms*, blzz. 32, 33.

[5] W. Till, *Mart. Leg.* I, blzz. 45-55. Egyptische tempels waren bedevaartplaatsen, waar men genezing zocht. Er zijn votiefsteles gevonden met twee oren er op, waarmee de god werd geëerd als ,,hoorder der gebeden", A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, 1934, blzz. 144, 145.

[6] W. Till, *o.c.* I, blz. 53.

[7] Pereira, *C.S.C.O.*, *Script. Aeth.*, *Versio*, Ser. II, Tom. XXVIII, 1907, blz. 124.

[8] *C.S.C.O.*, *Ser. Copt.* Vol. 44, blz. 45.

[9] W. Till, *o.c.* II, blz. 106.

kinderloos echtpaar bidt tot Colluthios in zijn martyrium te Antinoë, waar zijn lijk lag. In de nacht verschijnt Colluthios. Hij beveelt hun, te gaan naar zijn gedachteniskerk in Pnewit. Zij leggen zich daar te slapen. Colluthios verschijnt hun[1] en zegt: ,,Drinkt van het water, waarmee de altaartafel gewassen wordt, dan krijgt ge een kind''.[2]

Verschijningen en posthume wonderen van de martelaar. Na zijn dood verschijnt Macarius in een nacht aan zijn broer Eulogius in de tijd van Constantijn, wanneer de vervolging is opgehouden en geeft hem aanwijzingen voor de bouw van zijn kerk. ,,In die nacht verscheen hem de heilige apa Macarius, terwijl hij een koningsgewaad droeg en grote heerlijkheid. Hij zei: 'Neem mij niet weg uit deze stad, want waarlijk dit is de plaats, die de Heer voor mij heeft vastgesteld tot de voleinding van deze wereld. Maar gij zult voor mij een bedehuis (eucterion) gebouwd laten worden op deze plaats, waar mijn hoofd afgehouwen werd. En ook voor ù, mijn geliefde broeder, heeft God reeds bereid uw kroon op de wijze der martelaren wegens het goede werk, dat ge voor de kerk hebt gedaan. Maar houd nu niet op, doch gij zult aan deze dingen, die gij doet, (andere) toevoegen in Christus en ook op deze stad, waar mijn lichaam gastvrijheid gevonden heeft, zal de vrede van Christus rusten' ''.[3] Ook George geeft aan zijn broer Andreas aanwijzingen voor de bouw van zijn martyrium.[4] Een rijk man verkoopt zijn boot, om van het geld een gouden voorwerp voor de kerk van George te laten maken. De goudsmid steelt van het goud, maar krijgt vergeving na een gebed tot de heilige George.[5] Waar het lijk van George is bijgezet gebeuren wonderen. Demonen worden uitgedreven, zieken worden genezen.[6] Iemand leent geld van de gedachteniskerk van George. Later zegt hij, dat hij niets geleend heeft. De heilige George straft hem met een boze geest. De echtgenote brengt het geld terug. De man wordt genezen, verbindt zich aan de ,,topos'' van de heilige George en doet wonderen.[7] Een jood wedt met een christen, dat hij voorwerpen uit de kerk van George zal stelen. De heilige verschijnt aan hem en geselt hem. De jood bekeert zich en met hem vele anderen, na dit wonder gezien te

---

[1] Vergelijk het incubatie-orakel. Voor incubatie op een martelarengraf zie Delahaye, *Les Martyrs d'Eg.* blzz. 38, 39. De martelaar Leontius verschijnt aan Severus, wanneer deze zich in diens klooster heeft te slapen gelegd. Severus laat zich daarop dopen.

[2] W. Till, *Mart. Leg.* I, blz. 179. In het vóór-christelijke Egypte besprenkelde men zich tegen slangenbeten met water, dat langs een magisch Horusbeeldje (statue guérisseuse) gedropen was.

[3] Mallon, *Gramm. Copte*, blz. 120. [4] W. Till, *Mart. Leg.* II, blz. 124.

[5] W. Till, *o.c.* II, blz. 100. [6] W. Till, *o.c.* II, blz. 102. [7] W. Till, *o.c.* II, blz. 105.

hebben.[1] Dergelijke passages zijn een waarschuwing voor de hoorders, om het heiligdom met respect te behandelen.[2] De heiden Cyprianus wil met een grote menigte de gedachteniskerk van Colluthios verwoesten. De heilige verschijnt en slaat de aanvallers met blindheid.[3] Theodorus Orientalis verschijnt aan Constantijn in de oorlog met de Cossaeërs. Hij roept hem op Christus te dienen. Hij strijdt mee tegen de Cossaeërs.[4] Na zijn dood brengt de martelaar Mercurius Julianus Apostata om door een speerstoot. De speer, die in het martyrium van de heilige bewaard wordt, blijkt te zijn verdwenen.[5] Hij maakt een blinde ziende, doet een horen afvallen van een stotige os, straft degenen, die bouwmaterialen voor zijn kapel stelen. Het hout van zijn kapel spruit uit en de vruchten genezen zieken.[6] Van Claudius, die tot de Antiocheense veldheer-martelaren behoort, worden vele verschijningen meegedeeld. Hij bestraft een priester, die een voornaam heer[7] wel, maar vier arme joden niet ontvangen wil. Op het gebed van een gelovige verschijnt Claudius op een wit paard, om een bevelhebber weg te jagen, die met zijn soldaten kerkgangers lastig valt en voor de armen bestemde spijzen rooft.[8] Een onuitgegeven fragment van een Koptisch manuscript in de Universiteitsbibliotheek te Utrecht vertelt blijkbaar ook over zulk een verschijning van de martelaar Claudius. Een zekere Daniël wordt door de duivel verzocht. Claudius waarschuwt hem: „Het is de duivel, die met u spreekt". De martelaar maakt zich bekend: „Ik ben Claudius, de Antiochener, die u uitgerukt heb uit de ketterij van Melitianus, vrees niet voor de duivel, die u wil beproeven"... „De duivel, echter, vulde de gehele berg met wolven, maar zij vermochten niets tegen hem vanwege de martelaar. En de duivel riep uit: 'Gij zijt mij ontkomen, Daniël. Waarlijk, ik ben in nood door u, o Claudius. Wanneer ik kom, om schepen tot zinken te brengen op de rivieren, pleeg ik u te vinden, terwijl gij mij afschrikt'...".[9]

[1] W. Till, *o.c.* II, blz. 125.

[2] De jood Gaipios wordt door Mercurius doorboord, maar, als hij berouw toont, genezen. Budge, *Miscell. Coptic Texts*, London, 1915, Br. Mus. Ms. Or. 6802, fol. 12a–16a.

[3] W. Till, *Mart. Leg.* I, blz. 177.

[4] *C.S.C.O. Script. Aeth. Versio*, Ser. II, Tom. XXVIII, ed. Pereira, 1907, blz. 126.

[5] Budge, *Misc. Coptic Texts*, London, 1915, Br. Mus. Ms. Or. 6801, fol. 15b.

[6] Budge, *o.c.* Br. Mus. Ms. Or. 6802, fol. 3a, 7a, 8b, 10b–11b.

[7] Het is de heilige zelf in vermomming.

[8] E. A. Amélineau, *Contes et Romans de l'Egypte Chrétienne*, 1888, II, blzz. 44–50.

[9] Vgl. O. v. Lemm, 'Kleine Koptische Studiën' LVI–LVIII, *Mém. Ac. Pétersb.*, VIIIe sér., Vol. XI, no. 4, blz. 49, de duivel wordt door Claudius ontmaskerd en schreeuwt: 'O, geweld! Ik word benauwd door Claudius. Ook Victor kwelt mij. O, geweld! Heden word ik van alle kanten benauwd.'

Besluit. Het is gemakkelijk de uiterst aanvechtbare vorm der martyria, die spotten met elk besef van historische betrouwbaarheid, door onze kritiek te treffen. Het is duidelijk, dat wij hier te maken hebben met een wijze van vertellen, die zich van cliché's en gemeenplaatsen bedient en die volgens een geijkt procédé te werk gaat. Wij moeten echter niet vergeten, dat het martyrium als verkondiging dienst heeft gedaan en naar zijn aard niet ver van het encomium, de lofrede, af staat. Zal een latere beschouwer niet beter dan wijzelf zien, hoe ook in onze prediking dezelfde thema's regelmatig terugkeren? De martyria hebben in elk geval hun functie in de oude kerk vervuld. Zij hebben de hoorders gewezen op de kracht van Christus, die de zijnen sterkt, om in hachelijke omstandigheden zijn naam te belijden. Zij hebben geprobeerd, door de martelaar bijbelwoorden in de mond te leggen, de boodschap van het Oude- en Nieuwe Testament te actualiseren. En tenslotte is het de vraag, of een meer rationele vorm van verkondiging adequater de Waarheid doorgeeft dan de legendarische der martyria.

DOOP EN ONGEHUWDE STAAT BIJ APHRAATES

DOOR

A. F. J. KLIJN

Utrecht

1. Inleiding

In de loop van de laatste vijftig jaar zijn talrijke onderzoekingen ingesteld naar de relatie tussen doop en ongehuwde staat bij Aphraates. De aanleiding tot deze onderzoekingen is te vinden in een opmerking van F. C. Burkitt, die in 1904 concludeerde, dat volgens Aphraates slechts diegenen in Syrië gedoopt konden worden, die ongehuwd waren en beloofden ongehuwd te blijven. De christelijke gemeente in Syrië, althans in dat deel, waar Aphraates woonde, Perzië, zou dus geheel uit ongehuwden bestaan.[1] Deze opvatting is wel niet algemeen aanvaard, maar een doorslaggevende weerlegging op grond van de gegevens bij Aphraates, was moeilijk te geven, daar deze gegevens elkaar schijnen tegen te spreken. Het is dan ook duidelijk te zien, dat zowel voor- als tegenstanders van Burkitts opvatting de neiging tonen slechts één bepaalde groep van uitspraken over dit onderwerp nadruk te geven, terwijl schijnbaar tegengestelde uitspraken worden veronachtzaamd.[2] De voorstanders beperken zich in hoofdzaak tot wat Aphraates schrijft in *Dem.* VII 18 en 20[3], de anderen op enige verspreide passages op andere plaatsen.

Door recente onderzoekingen van A. Vööbus schijnt nieuw licht op deze oude kwestie gekomen te zijn. Vööbus heeft namelijk trachten te bewijzen, dat de passages, waarin Aphraates de ongehuwde staat als voorwaarde voor de doop schijnt te beschouwen, niet van de schrijver zelf afkomstig zijn, maar genomen zijn uit een oude doopliturgie.[4] In deze doopliturgie zou nog de gewoonte aanwezig

---

[1] F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907, p. 86–87: Die christliche Gemeinde besteht daher nach Aphraates aus getauften Ehelosen; daneben steht noch ein Anhang von solchen, die ausserhalb bleiben und nicht wirklich Glieder der Gemeinde werden. Dit werk is een vertaling van F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity*, London 1904.

[2] Zie voor een uitgebreid overzicht van het onderzoek: E. J. Duncan, 'Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage', in *The Cath. Univ. of America St. in Christ. Antiq.* 8, Washington 1945, p. 82–103.

[3] Geciteerd naar 'Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes', ed. I. Parisot, in: *Patrologia Syriaca* I, I et II, Parisiis 1894 et 1907, c. 341-344 en 345-348.

[4] Zie A. Vööbus, 'Celibacy, A Requirement for Admission to Baptism in the Early Church', in: *Papers Est. Theol. Soc. in Exile* 1, Stockholm 1951, p. 49–58. A. Vööbus, 'History of Ascetism in the Syrian Orient', in: *Corp. Script. Christ. Orient.* 184 Subs. T. 14, Louvain 1938, p. 176–178.

zijn om slechts ongehuwden te dopen. De conclusie van Vööbus luidt dan ook, dat in Syrië aanvankelijk de ongehuwde staat vereist was, maar dat dit niet meer het geval was in de tijd van Aphraates. Deze opvatting is bijzonder aantrekkelijk, daar op deze wijze de schijnbare tegenstrijdigheid bij Aphraates is opgeheven. Het is dan ook geen wonder, dat deze opvatting van vele kanten is aanvaard.[1]

In het onderstaande willen we echter tonen, dat enerzijds de argumenten van Vööbus voor deze opvatting uiterst zwak zijn en anderzijds, dat in Aphraates op het punt van doop en ongehuwde staat niet die tegenstrijdigheid bestaat, die men doorgaans aanneemt. We willen tonen, dat in alle gevallen de ongehuwde staat niet een vereiste was, maar slechts een ideaal.

Voor wij tot het eigenlijke onderwerp overgaan, wordt eerst een aantal plaatsen genoemd, waar zeer duidelijk blijkt, dat voor Aphraates de ongehuwde staat bij opneming in de gemeente niet vereist was. Deze opsomming wordt slechts volledigheidshalve gegeven. Uit het bovenstaande is duidelijk, dat ook Vööbus overtuigd is, dat in de tijd van Aphraates de ongehuwde staat zeker niet meer als noodzakelijkheid werd beschouwd om deel uit te maken van de gemeente.

2. *Plaatsen, waaruit blijkt, dat de gemeente in de tijd van Aphraates niet alleen uit ongehuwden bestond.*

a. In de opsomming van boze werken wordt het huwelijk niet genoemd: *Dem.* I 19, c. 43–46, IX 9, 429–430.[2]

b. Positieve opmerkingen over het huwelijk: *Dem.* XVIII 8, c. 835–836 *Coniugium autem a Deo in mundo constitutum, absit nobis vitio quodam vertere, Dem.* XVIII 8, c. 837–838 *Tandem creavit coniugium, ad generationem temporalem, et bonum est valde.*[3]

c. Na de doop is het ongehuwden mogelijk een huwelijk aan te gaan: *Dem.* VI 4, c. 259–260 *Propterea fratres mei, si quis voto ligatus, aut continentiam professus, solitariam vitam amplexus fuerit, mulie-*

---

[1] Deze opvatting is aanvaard door A. Baumstark, aan wie Vööbus zijn conclusies voor publikatie voorlegde, zie *Celibacy*, p. 55 en 56, n. 21; B. Spuler, 'Vööbus, Celibacy', in: *Theol. Lit.* 7. LXXVIII 1953, c. 425; R. Draguet, 'Vööbus, Celibacy', in: *Muséon* LXVII 1954, p. 208–209; H. v. Campenhausen, 'Griechische Kirchenväter und Verwandtes', in: *Theol. Rundschau*, n.F. XXII 1954; p. 316–345, p. 345 en A. v. Roey, 'A. Vööbus, Celibacy' – in: *Rev. d'Hist. Ecclésiast.* XLVIII 1953, p. 567–568.

[2] Vgl. hiervoor ook Vööbus, *Celibacy*, p. 45 en H. Koch, 'Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche', in: *Zeitschr. neut. w. sch.* XII 1911, p. 37–69, p. 45–47.

[3] De vertaling van Parisot is gevolgd, maar zal in het vervolg zonodig veranderd worden.

remque velit, voto et ipsam obstrictam[1], *secum habitare illi utique magis expedisse uxorem palam ducere, ne libidine illicitur. Similiter et mulieri consultius esset, nisi a solitatio discedat, publice nubere.*

Uit deze plaatsen is duidelijk, dat Aphraates aan de ongehuwde staat de voorkeur gaf, maar dat hij ook weer geen motieven kon aanvoeren, waarom het huwelijk als zodanig zou zijn af te keuren. De ongehuwde staat is slechts een betere wijze van leven.

Voor we overgaan tot de bespreking van *Dem.* VII 18 en 20 willen we nog op een plaats wijzen, waaruit duidelijk te zien is, dat voor Aphraates het ongehuwd zijn een vrijwillig gekozen staat is. Dit blijkt namelijk uit *Dem.* XVIII 12, c. 841–842: *Atque hanc sortem* (*mānt'a*) *manet pretium maximum quia eam libere servamus* (*meṭul dabḥī'rutan hu*) *non vi aut alicuius necessitate praecepti nec lege aliqua in ea cohibiti.* Deze plaats spreekt voor zich zelf.[2] Van belang is echter nog te wijzen op het feit, dat het ongehuwd zijn omschreven wordt met het woord *mānt'ā*. Het woord *mānt'ā* drukt namelijk uit een afgescheiden deel. De betekenis is verwant, zo niet identiek met het woord *k^{e}iān* (natuur). Dit laatste blijkt uit *Dem.* IX 14, c. 439–440 *Dilige, carissime, partem illam et statum* (*mānt'ā k^{e}iān'ā*) *in quo permanere debent filii carnis.*[3]

We gaan nu over tot de bespreking van *Dem.* VII 18 en 20.

3. *Demonstratio VII 18 en 20*

Uit deze passage is dus in het verleden geconcludeerd, dat voor Aphraates de ongehuwde staat als conditie voor de doop heeft gegolden. Vööbus heeft deze passage beschouwd als te zijn genomen uit een oude, in Aphraates' tijd nog gebruikte doopliturgie. De passages worden in hun geheel weergegeven:

Dem. VII 18[4]

O gij, die geroepen zijt tot de strijd, hoort het geluid van de hoorn en vat moed. Maar ook tot u spreek ik, die de hoorns draagt, priesters, schriftgeleerden en wijzen; roept[5] en zegt tot het hele

---

[1] Beter is: Daarom, mijn broeders, iedere man, die een zoon van het verbond of een heilige is, welke het eenzame leven (*ihidaiut'a*) liefheeft en wil, dat een dochter van het verbond, evenals hij, met hem samenwoont –.

[2] Vgl. ook Vööbus, *Celibacy*, p. 48: Everyone who believed, became eligible to receive baptism. Virginity had become a state chosen and practiced voluntarily.

[3] Zie A. F. J. Klijn, 'The Word k^{e}jan in Aphraates', in: *Vig. Christ.* XII 1958, p. 57–66.

[4] Hier wordt een eigen vertaling gegeven, die zich zoveel mogelijk aansluit aan het Syrisch.

[5] Hier staat *q^{e}rau*, wat eveneens als in 20 vertaalt is met (samen) roepen. Vööbus, *Celibacy*, p. 54, meent te moeten vertalen „lezen" op grond van de gedachte, dat het hier gaat om een liturgisch stuk. Deze vertaling is mogelijk.

volk: Wie vreest moet zich afwenden van de strijd, opdat hij het hart van zijn broeders niet in verwarring brengt, zoals zijn eigen hart. Indien iemand een wijngaard geplant heeft, laat hem omkeren, opdat hij die bebouwe, zodat hij er niet aan denke en omkere in het gevecht. En wie met een vrouw verloofd is en met haar wil trouwen, laat hem gaan, opdat hij zich verheuge met zijn vrouw. En wie een huis gebouwd heeft laat hem teruggaan, opdat het niet in zijn gedachten komt en hij niet in alle opzichten strijd levert. De eenzamen (*l^eīḥīdai'^e*) past de strijd, want zij hebben hun oog (aangezicht) voorwaarts gericht en denken niet aan wat achter hen is. Want hun schatten liggen voor hen en wat zij aan buit verwerven is geheel van hen en zij dragen er winst in grote mate van weg. Gij echter, die de hoorn blaast, vermaan ik, dat gij deze vermaning ten uitvoer brengt (namelijk) hen die omkeren in het oog te houden en de overigen te inspecteren en tot het water der beproeving (*l^emai'e d^ebuqiān'ā*) te voeren, die zich tot de strijd begeven. Het water zal de krachtigen beproeven, de laffen echter zullen daar afgescheiden worden.

Dem. VII 20

Daarom moeten degenen, die de hoorns blazen, de predikers van de kerk het hele verbond (*q^eiāmeh*) van God voor de doop samenroepen en vermanen. En hen, die zichzelf de ongehuwde staat en de heiligheid wijden (*d^eagbīu nafšhun*), dat zijn de jongemannen en meisjes, die heiligheid zullen bewaren, moeten zij vermanen en toespreken: Degenen, die hun zinnen (hart) gezet hebben op de huwelijkse staat, laten zij voor de doop trouwen, opdat hij niet in de strijd valt en sterft. Hij, die dit soort (*mānt'ā*) strijd vreest, laat hij terugkeren, opdat hij het hart van zijn broeders niet in verwarring brengt, zoals zijn eigen hart. Wie bezit bemint, laat hij van de strijdmacht weggaan, opdat hij niet, wanneer de strijd zwaar wordt, door de gedachte aan zijn bezittingen wordt weggevoerd. Hij, die weggaat uit de strijd, loopt schande op. Wie zich niet heeft gewijd noch aangegord, indien hij vlucht, wordt hij niet berispt. Maar elk, die zich wijdt en de wapenrusting aandoet, indien hij omkeert, past uitgelachen te worden. De mens, die zichzelf heeft opgegeven (geledigd: *d^enafšeh m^esareq*), past de strijd, (dat is) die aan niets van de dingen, die hij achterliet, terugdenkt en er tot terugkeert.

Vööbus meent dus, dat deze passages voor de doop werden uitgesproken, hoewel zij niet meer in de nieuwe situatie tijdens Aphraates pasten. Dat zij toch als zodanig zijn overgeleverd, acht Vööbus ver-

oorzaakt door het conservatisme, dat liturgische stukken eigen is.[1]

4. De Plaats van Dem. VII 18 en 20 in het geheel van Dem. VII

Voor we overgaan tot de bespreking van de inhoud van deze passages is het nodig na te gaan welke plaats zij innemen in het geheel van *Dem.* VII. *Dem.* VII handelt over de boete. Voortdurend legt Aphraates er de nadruk op, dat wie gezondigd heeft boete kan doen, waardoor hem vergeving wordt geschonken. De voornaamste reden, waarom Aphraates deze dingen schrijft is gelegen in het feit, dat velen zich schamen om boete te doen. Dit blijkt onder andere uit passages als 8, c. 321–324 *Rursus vos adhortor, qui vulnerati fuistis, ne vos pudeat dicere: In pugna lapsi sumus*, 9, c. 323–324 *Vide autem, carissime, quomodo praestantius sit hominem iniquitatem confiteri et derelinquere* en 12, c. 331–332 *Vos etiam adloquor, paenitentes, ne vobismetipsis artem hanc ad sanitatem datam denegetis.* Vrijwel aan het eind van deze *Demonstratio*, namelijk in 25, c. 355–356, vat Aphraates dit als volgt samen: *Haec omnia tibi scripsi, carissime, quia nostra aetate homines inveniuntur qui se ipsos vitae solitariae ac religiosae, castimoniaeque devovent* (*d^{e}magbein nafšhun d^{e}nehun īhīdai'e b^{e}nai q^{e}iām'ā w^{e}qadīs'e*). *Porro praelium contra adversarium commitimus, et ipse adversarius nobiscum contendit, ut ad statum* (*lākiān'a*) *a quo libere* (*b^{e}ḥi'rutan*) *discessimus nos reducat. Aliqui autem e nobis superantur et percutiuntur, sicqui fracti seipsos iustificant; et quamquam facinus eorum novimus, ipsi in pertinacia se obfirmant, ad paenitentiam accedere nolunt, et prave pudentes intereunt morte secunda* –. Dit laatste stuk is van het allergrootste belang voor een goed begrip van *Dem.* VII en vooral van 18 en 20. In 25 wordt namelijk duidelijk gemaakt op wie het verwijt geen boete te willen doen in de eerste plaats betrekking heeft. Het zijn de *solitarii*, de zonen van het verbond en de heiligen.[2] Het gaat hier om een groep, waartoe Aphraates zichzelf ook rekent (–committimus–nobiscum–discessimus–). Het behoeft nauwelijks bewijs, dat het dezelfde groep is, die Aphraates in XVIII 12 (zie onder 2) aanduidt. In beide gevallen gaat het om men-

[1] Vööbus, *Celibacy*, p. 56.

[2] Zie voor „eenzamen" A. Adam, 'Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht', in: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* LXV 1953/54, p. 209–239. In dit artikel wordt geconcludeerd, dat het Syrische woord is afgeleid van μονογενής. De „eenzamen" zouden dus identiek zijn aan de μονογενής Christus (p. 220). Deze opvatting is niet aanvaard, zie Vööbus, 'Ascetism', p. 106–108 en E. Beck, 'Ascétisme et Monachisme chez Saint Ephrem', in: *L'Orient Syrien* III 1958, p. 373–298, p. 276. Het woord is zeker afgeleid van μόναχος. Zie voor de drie begrippen ook Vööbus, *Ascetism*, p. 97–103 (Q^{e}iāmā), p. 104–106 (Qaddīša) en p. 106–108 (Īhīdaiā).

sen, die „heilig'' zijn, die er vrijwillig toe zijn gekomen om een bepaalde „stand'' te vormen (XVIII 12 *mānt'ā* en VII 25 *lākiān'a*). Vermeldenswaard is bovendien, dat men zich tot deze stand „wijdt''. Dit woord komt, het zij hier reeds gezegd, ook in de passages 18 en 20 terug.

Zonder twijfel wordt dus in 25 gesproken over de stand der vrijwillige asceten, die in hoge mate opvallen door hun hardnekkigheid, waar het de boete betreft, als zij afvallen. Dit heeft tot gevolg, dat een eventuele afval, vrijwel gelijk staat met een tweede dood sterven.

Het is duidelijk, dat Aphraates deze betreurenswaardige toestand wil voorkomen. Hij geeft daartoe een aantal aanwijzingen. In de eerste plaats wordt natuurlijk tot de boetelingen gezegd, dat zij de boete niet moeten veronachtzamen. In de tweede plaats worden de leiders van de gemeente gezegd, dat zij de boete bereidwillig moeten aanvaarden. In de derde plaats vermaant hij de leiders er voor te zorgen, dat de leden niet zover komen, dat zij boete moeten doen. Dit laatste is gezien het feit, dat vele boetelingen geen boete doen, wel de verstandigste weg.

Als we terugkeren tot 18 en 20, dan zien we dat deze delen gerekend moeten worden tot de derde manier, waarop Aphraates over de boete spreekt. In deze stukken worden in de eerste plaats de leiders van de gemeente aangesproken: 18 „ook tot u spreek ik, die de hoorns draagt –''; „Gij echter, die de hoorns blaast, vermaan ik''; 20 „Daarom moeten degenen, die de hoorns blazen –''. Zij worden opgedragen bepaalde vermaningen uit te spreken, die in extenso worden weergegeven. Dit zijn dan de stukken van de door Vööbus veronderstelde doopliturgie. Bij een dergelijke veronderstelling stuit men op een zeer grote moeilijkheid. Men vraagt zich namelijk af, waarom die leiders vermaand worden iets te zeggen, dat zij gewoon zouden zijn te zeggen voor de doop. Waarom moeten deze stukken in hun geheel worden weergegeven, terwijl men toch bij liturgische stukken zeker kan zijn, dat de leiders deze uit het hoofd kenden? Als het hier ging om een vermaning aan mensen voor de doop is er wel enige reden hen vooraf te zeggen, wat zij op zich nemen, nu dit niet het geval is, roept de veronderstelling slechts vragen op.

Vervolgens moet nu onderzocht worden in hoeverre de inhoud van 18 en 20 past in het geheel van de boven geschetste inhoud van *Dem.* VII.

5. De Inhoud van Dem. VII 18 en 20

Het valt op, dat de leiders van de gemeente worden genoemd priesters, schriftgeleerden en wijzen in 18 en predikers in 20.

Vööbus acht dit een argument om te veronderstellen, dat het hier gaat om een oud stuk.[1] Hij vergelijkt daartoe de titels in *Dem.* XIV 1, c. 573–574. Hier citeert Aphraates een door hem geschreven synodale brief aan de kerken van Seleucia en Ktesiphon, waarin de leiders worden aangeduid episkopoi, presbyters en diakenen. Dit laatste zou, volgens Vööbus de normale ambtsaanduiding zijn. Hiertegen valt wel het een en ander in te brengen. In de eerste plaats maakt de inleiding tot de eigenlijke vermaningen in 18 en 20 niet bepaald de indruk te behoren bij een stuk uit een liturgie. Het gaat hier veeleer om woorden van Aphraates zelf. Dit is echter niet het enige argument. Vööbus ziet over het hoofd, dat afgezien van in de synodale brief, Aphraates de leiders van de gemeente nooit betitelt als episkopoi, presbyters en diakenen. Niet 18 en 20 zijn uitzonderingen, maar XVI 1. De enige verklaring voor de betiteling in XIV 1 is, dat hij hier de ambsttitels gebruikt, die bekend zijn in Seleucia en Ktesiphon en niet in zijn eigen gemeente. Het zijn namelijk de ambtstitels in 18 en 20, die Aphraates gewoonlijk gebruikt.

Enigszins opvallend mag schijnen, dat de leiders worden aangesproken als ,,zij, die de hoorns blazen''. Deze aanduiding komt echter wel meer voor in Aphraates, *Dem.* XIV 16, c. 611–612: *Qui tubas inflant, populus moneant, ne anima quae deprehense fuerit, in ipsis vindicetur* en XIV 38, c. 679–680 – *vos estis qui tubas canitis*. De aanduiding in de onderhavige passages wordt in de hand gewerkt door het feit, dat het hier gaat om een aanvang van een strijd en bovendien nog doordat in het gehele stuk 18–22 de geschiedenis van Gideon (Ri. 7, 1–25) wordt ingevoerd, waar het blazen van de hoorn een belangrijke rol speelt (vgl. vs. 17–22).

Degenen, die toegesproken worden, heten ,,de eenzamen'' (18); ,,die zich zelf de ongehuwde staat en de heiligheid wijden''; ,,elk, die zich wijdt''; ,,die zich zelf heeft opgegeven'' (20). Opvallend is in deze omschrijving de parallel met 25: – *qui se ipsos vitae solitariae ac religiosae, castimoniaeque devovunt.* Er is geen enkele reden aan te nemen, dat het hier om andere mensen gaat als in 25.

De inhoud van de vermaning geeft niet veel aanleiding tot diep-

---

[1] Vööbus, *Celibacy*, p. 53: ...the terms in our section seem to look as though they are archaic.

gaande bespreking. Ze bestaat er uit, dat een mens voor hij zich tot de zaak der ,,heiligheid'' zet, gezegd moet worden, dat hij voorbereid moet zijn. Deze voorbereiding bestaat hierin, dat men zich los moet maken van alles wat de mens in de toekomst terug zou kunnen doen vallen in zijn oude leven. Als hij deze voorbereiding niet op zich wil nemen, dan is het beter geen belofte op zich te nemen. De dreigende toon die het geheel beheerst, moet verklaard worden uit het hierboven vermelde feit, dat volgens 25, degenen, die afvallen de neiging vertonen geen boete meer te doen. Dit feit is altijd over het hoofd gezien. Hierdoor is men tot de conclusie gekomen, dat het hier gaat om stuk, dat niet past in het geheel van Aphraates' opmerkingen.

In 20 staat dan nog de opmerking, dat degenen, die hun zinnen gezet hebben op het huwelijk, voor de doop moeten trouwen. Over deze zin is veel gespeculeerd.[1] Ze zegt echter niet meer dan wat er staat in 18: En wie met een vrouw verloofd is en met haar wil trouwen, laat hem gaan, opdat hij zich verheuge met zijn vrouw. In 20 wordt kennelijk bedoeld, dat men voor de beslissing tot het heilige leven, moet beslissen of men zal trouwen of niet. Is men dat wel van plan en men doet de belofte, dan geeft dit slechts aanleiding tot afval. Daar deze afval in de regel niet tot boete leidt, kan gezegd worden, dat een dergelijk mens sterft.

Onbesproken is nog, dat herhaaldelijk sprake is van strijd. Deze strijd is volgens Aphraates zeker niet iets, dat alleen de ,,heiligen'' te wachten staat. Het is echter opvallend, dat in 20 sprake is van ,,dit soort (mant'a) strijd''. Hierboven hebben we al getoond, dat *mānt'ā* iets exclusiefs aanduidt. Hier is dan ook wel degelijk sprake van een bijzondere strijd.

Tenslotte moet nog ingegaan worden op het eind van 18, waar de leiders worden vermaand. Hier is sprake van het ,,water der beproeving''. Vööbus acht dit ,,not applicable to Christian standard of Aphrahat's time''.[2] Het is niet geheel duidelijk, wat Vööbus bedoelt. Aphraates is echter op dit punt niet bepaald onduidelijk. Het blijkt, dat men de belofte van heiligheid aflegde bij de doop. Het doopwater doet dus uitkomen, wie degenen zijn, die tot de strijd gereed zijn en wie niet. Hij vergelijkt dit met het water, dat de Israëlieten moesten drinken, voor de strijd onder leiding van Gideon, waarover

---

[1] Zie Koch, *Taufe* 1 p. 56–58.
[2] Vööbus, *Ascetism*, p. 176.

Aphraates spreekt in 19 en 21. Als Aphraates Ri. 7, 7 aanhaalt, doet hij dit op deze wijze: *Ait autem ad Gedeon Dominus: Duc eos ad aquas et ibi proba illos* – (*Dem.* VII 19, c. 342–344).

6. *Conclusie*

Het bovenstaande heeft ons duidelijk gemaakt, welke betekenis 18 en 20 in *Dem.* VII hebben. De passages staan in het gedeelte handelend over de boete. Het blijkt, dat men, als men na een wijding tot „heiligheid" afvalt, niet spoedig komt tot boete. Het gevolg hiervan is, dat opgave van de belofte gelijk staat met verloren gaan. Aphraates vermaant daarom de leiders degenen, die zich met de doop de „heiligheid" wijden zeer bijzonder op het hart te drukken, wat men op zich neemt. Aphraates geeft daartoe twee vermaningen. De bedoeling was kennelijk, dat deze vermaningen werden toegevoegd aan de bestaande doopliturgie. Ze waren speciaal bedoeld voor de toekomstige „heiligen".

DWARSDOORSNEDE DOOR DE ETHIEK VAN HET EXISTENTIALISME

DOOR

R. BAKKER
De Bilt

Reeds voor de tweede wereldoorlog ontwikkelden zich stromingen binnen het wijsgerig denken, die de vraag naar het zijn en de existentie op een even originele als diepzinnige wijze aan de orde stelden. (Husserl, Heidegger, het theoretische Marxisme, de gestaltepsychologie). Evenwel, de oorlog bracht een volledige ommekeer, waarin de doorbraak plaats vond vanuit de cartesiaanse eenzaamheid naar de sociale existentie, de wending van het ,,zijn voor zich'' naar ,,het zijn voor de ander''. Traditionele thema's kwamen door de oorlog in een totaal andere belichting te staan. De mensbeschouwing onderging een radicale wijziging. Voor de oorlog werden de mensen in statistieken en systemen ondergebracht, opgesloten in de algemene, ongedifferentieerde structuur van de idee mens, ,,conscience nu''. Toen we in juni 1940 werkelijk in de oorlog kwamen, aldus Merleau-Ponty, was het ons onmogelijk de Duitsers, die we op straat, in de metro en bioscoop ontmoetten, als *mensen* te beschouwen.[1] In de oorlog kwam het doorleefde besef van een ,,milieu général'', waarin de gemeenschap zich deed gelden. Voordien hadden we niet begrepen, vervolgt Merleau-Ponty, dat elk van ons zich aan de ander vertoont in de sfeer der coëxistentie, tegen de achtergrond van een eigen geschiedenis. Onder de druk der uiterlijke werkelijkheid werd het isolement doorbroken en vertoonde zich het perspectief van een nauwe samenhang van mens en wereld.

De waarden

Een ingrijpende verandering trad door het existentiële denken in t.a.v. de traditionele opvatting en beoordeling der waarden. In de ethiek van het existentialisme worden de waarden niet vernietigd, maar teruggenomen uit de metafysische hemel in de historische realiteit. Enerzijds weert deze stelling de hardnekkige opvatting van het *intellectualisme* af, waarin de waarden eeuwig en absoluut, een laatste buiten de mens gelegen ideale limiet van het handelen zouden

[1] M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, p. 287.

vertegenwoordigen, anderzijds verzet zij zich tegen het *naturalisme*, krachtens hetwelk de waarden een gegeven, een uitgangspunt van de morele activiteit zouden vormen. Met grote nadruk poneert deze ethiek, dat de waarden niet in de zin van een apriori moeten worden opgevat, dat de mens buiten zichzelf zou plaatsen als een absoluut subject, noch in de zin van een alibi, waardoor de mens zich voor de rechtvaardiging van zijn doen zou kunnen beroepen op zijn natuur. De mens brengt zelf de waarden voort. Door de mens existeren de waarden.[1] Dit is een fundamenteel gezichtspunt. De waarde openbaart zich, incarneert zich in het menselijk handelen. Zij duidt de betrekking aan tussen de mensen in de wijze van het gemeenschappelijk bezig-zijn, de coëxistentie. Daarom spreekt Gusdorf zinvol van de antropologie der waarden.[2] De mens wordt opgeroepen zin en waarde te verlenen aan zijn bestaan in het intermenselijke verkeer. De mens is wat hij van zichzelf maakt. Dit brengt risico's mee. Al de gefixeerde zekerheden, waarheden, gegevenheden en beginselen, waardoor men zich aan het risico van het existeren zoekt te onttrekken, worden meedogenloos vernietigd. De mens moet handelen, strijden, het echec aanvaarden dwars door alle hoop en geloof heen. Als er één zonde is tegen het leven, aldus Camus, is deze niet, dat men aan dit leven wanhoopt, maar dat men hoopt op een ander leven.[3] Het existentialisme stelt de lezer geen troost voor ogen in de zin van een abstracte vlucht. De mens heeft geen vreemde garanties nodig om zeker te zijn van zijn doel.[4] Zo wordt de topografie der waarden radicaal gewijzigd, ook al is er bij de existentiefilosofen onderling verschil t.a.v. de plaatsbepaling. Jaspers bijv. meent, dat men niet uit zichzelf waarden schept, maar dat men voortdurend op zoek moet zijn naar normen om over zichzelf klaarheid te verkrijgen. Zij is noodzakelijk voor de „Selbsterhellung".[5] Sartre verwerpt elke vorm van objectiviteit. De mens bedenkt de waarden en dit betekent dat het leven geen apriorische zin heeft. De waarde is de zin, die de mens kiest.[6] Door de waardenleer van het existentialisme wordt het intellectualisme van Descartes tot en met Hegel getroffen. Scheler en Hartmann nemen een middenpositie in. Gurvitch wijst er terecht op, dat Scheler met zichzelf in tegenspraak komt, wanneer hij

---

[1] J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 76.
[2] G. Gusdorf, *Traité de l'Existence Morale*, p. 77.
[3] A. Camus, *Noces*, p. 69.
[4] S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'Ambiguité*, p. 220.
[5] K. Jaspers, *Philosophie* III, p. 83–87.
[6] J. P. Sartre, *Het Existentialisme is een Humanisme*, Ned. Vert. p. 59–60.

enerzijds vasthoudt aan de absolute transcendentie der waarden, deze anderzijds interpreteert als de onmiddellijke gegevens der ervaring.[1] Hartmann is niet aan een dualisme ontkomen door het tegelijkertijd erkennen van een objectief waardenrijk en de subjectieve vrijheid. Hiertegenover het radicale antwoord van de hedendaagse ethiek: alle waarden functioneren in betrekking tot. Zij doordringen het menselijk leven en kunnen gegrepen worden in hun incarnatie. Zij worden in de werkelijkheid tot leven gebracht en doorleefd.

De situatie

In de situatie eigent de mens zich de waarden toe. Ons zijn in de wereld kan zich alleen dan van zichzelf bewust zijn, wanneer zijn waarden gestalte krijgen in de doorleefde situatie.[2] De menselijke ervaring is ervaring van waarden in de zin van een persoonlijke verbintenis, de enige mogelijkheid om de eenheid van de doorleefde werkelijkheid te aanvaarden.[3] Daarom heeft de ethiek te maken met de mens in situatie. De mens is ìn de wereld en is dus altijd in situatie, ja, hij is al in zijn situatie voordat hij deze tot bewustzijn brengt. Marcel formuleert het pregnant: het wezen van de mens is in situatie te zijn.[4] De ethiek van het existentialisme is situatie-ethiek. In de situatie geeft de mens zin aan zijn werkelijkheid en daarmee aan de werkelijkheid. Vanuit de fundering der ethiek in de situatie wordt de eenzaamheid van het cartesiaanse cogito opengebroken en tegelijkertijd aan het determinisme de pas afgesneden, een wereldbeschouwing, waarin het subject passief onderworpen is aan krachten en invloeden, die hem te boven gaan. Noch in het idealisme, noch in het determinisme kan van een situatie sprake zijn, omdat de mens hier òf tot absoluut subject òf tot absoluut object wordt. De situatie openbaart de vrijheid van de mens. Situatie en vrijheid vallen samen. Er is slechts sprake van een vrije keuze, indien de vrijheid zich in haar beslissing op het spel zet en de situatie stelt, die zij als situatie van vrijheid kiest.[5]

De vrijheid

De categorie der vrijheid speelt een essentiële rol in het heden-

[1] G. Gurvitch, *Morale théorique et Science des Moeurs*, p. 118.
[2] G. Gusdorf, *o.c.*, p. 56.
[3] G. Gusdorf, *o.c.*, p. 88.
[4] G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, p. 113.
[5] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 499.

daagse denkklimaat. De mens is vrij en verantwoordelijk. Er is geen determinisme, er zijn geen waarden voor of achter de mens die hem in zijn vrijheid beknotten. Het intellectualisme stelt de vrijheid als een gegeven en niet als een voortdurende verovering. Maar de mens valt niet samen met zichzelf. Hij moet zijn vrijheid, die hij is, assumeren met het risico van een voortdurend echec. Het is onmogelijk om de afstand tussen het ik en het zelf op te heffen. De contingentie blijkt een fundamenteel aspect te zijn van de menselijke vrijheid. Daarom behoren de vrijheid en het echec bij elkaar. Het is niet zo, dat het echec de vrijheid belemmert, maar veeleer wordt door het echec heen de vrije beweging der existentie ontdekt. Het subject moet in en door de mislukking waarmaken, dat zijn vrijheid onafhankelijk is van welke belemmering dan ook. Het doel der vrijheid is de permanente verovering der existentie dwars door de dichtheid en geslotenheid van het zijn. Op de vrijheid berust de zedelijkheid. De vrijheid, aldus Simone de Beauvoir, is de bron, waaruit alle zingeving en waarden opwellen. De mens, die zijn leven zoekt te rechtvaardigen moet voor alles en in absolute zin de vrijheid zelf willen.[1] Het is van groot belang er op te wijzen, dat de vrijheid niet opgevat moet worden in de zin van een ,,gegeven'', waarin wij geworpen zijn. Tot deze interpretatie zou bijv. het bekende woord van Sartre: ,,Ik ben veroordeeld vrij te zijn'' aanleiding kunnen geven. Deze stelling is het mikpunt van vele critici geweest. Maar Sartre spreekt over de vrijheid onder tweeërlei aspect: Wij zijn vrij in essentiële vorm en niet gedetermineerd, maar tegelijkertijd maken wij ons vrij in existentiële zin, geven wij aan onze vrijheid een positieve inhoud in de dagelijkse levenspraktijk.[2] Zo tekent zich binnen het veld der vrijheid de menselijke verantwoordelijkheid af. De mens is, in de wereld geplaatst, voor zijn daden verantwoordelijk. En met deze verantwoordelijkheid is hij tegelijk voor alle mensen verantwoordelijk. De mens is in de wereld. Vrijheid is dus mogelijk als tegenwoordigheid in en aan de wereld. Daarom onderstelt de menselijke vrijheid het solipsisme èn het met de ander in de wereld zijn. Merleau-Ponty legt sterke nadruk op het dialectische samengaan van het solipsisme waardoor de mens in de beslotenheid van zichzelf blijft en het met de ander in de wereld zijn binnen de categorie der zelfgegevenheid. In zijn vrijheid staat de mens open voor iedere situatie. Hij kan elke situatie kiezen, omdat in het ,,Ik ben gegeven'' hem al de mogelijk-

[1] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 35.
[2] Vgl. Fr. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p. 35.

heden gegeven zijn, die hij transcenderend kan verwerkelijken. Hij kan deze mogelijkheden nooit ontvluchten, omdat hij de wereld nooit ontvlucht.

De ander

Daarom kan geen mens zich verwerkelijken zonder de ander. Het is een verdienste van het existentialisme, aldus Roger Mehl, dat het begrepen heeft, dat het zedelijke probleem bij uitstek geenszins het probleem van tijdloze zuiverheid was, doch het vraagstuk van onze ontmoeting met de ander. Het existentialisme is de eerste filosofie, die in eenzelfde beweging het subject en de ander ontdekt heeft.[1] Het individuele bewustzijn verstaat zich slechts als gesitueerd te midden van anderen, in de participatie aan de wereld.[2] Het met de ander in de wereld zijn is de grondstructuur van onze existentie. Dit is een onloochenbare werkelijkheid. In de filosofie van Heidegger vinden we deze werkelijkheid geëxpliciteerd door de categorie der ,,Befindlichkeit'': de mens is er, zijn zijn is geworpen in het er (Dasein). De verachting of het niet-kennen van de ander kàn zich slechts openbaren op de basis van de ,,Fürsorge'', d.i. de communicatie met de ander. Communicatie is altijd mogelijk, zelfs de weigering om met de ander in gemeenschap te treden is een vorm van communicatie.[3] Voor Marcel is de categorie der beschikbaarheid een centraal kenmerk der menselijke existentie: Mijn zijn is in wezen een toebehoren aan de anderen (appartenance). Ik ben niet van mijzelf, ik behoor aan anderen. Zo kan de mens slechts in het zijn der anderen een rechtvaardiging vinden van zijn eigen zijn[4], zich bewust worden van zichzelf in de communicatie met de anderen (Jaspers). Voor de waarheidsvraag is volgens Jaspers ,,die Kommunikation'' van wezenlijk belang: de waarheid komt in de communicatie tot stand.[5] Scheler bevestigde reeds, dat het persoonlijk leven niet het eerste gegeven is: de mens leeft eerst en vooral in de anderen en niet in hemzelf; hij leeft meer in de gemeenschap dan in zijn eigen individu.[6] In zijn reeds omstreeks 1920 gepubliceerde boekje *Ich und Du* legt Buber de oorspronkelijke houding van de mens tegenover de wereld in de ik-gij betrekking. ,,Im Anfang ist die Beziehung''. Het grondwoord ,,Ich-Du'' wijst op de eigenlijke, ware verhouding van

---

[1] R. Mehl, 'Het vraagstuk der ethiek in het Franse existentialisme', *Wending*, jan. 1956, p. 673. [2] G. Gusdorf, *o.c.*, p. 139.
[3] M. Merleau-Ponty, *o.c.*, p. 414. [4] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 102.
[5] K. Jaspers, *Vernunft und Widervernunft*, p. 36.
[6] M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, gecit. n. Gusdorf, p. 203.

de mens tot de wereld, het leidt binnen in een andere wereld, in het ik der betrekking, dialoog en verantwoording. Deze ik-gij relatie is de diepste laag van het menselijk existeren, terwijl de betrekking ik – het de objectieve, zakelijke, analyserende houding van de mens tegenover de werkelijkheid aanduidt.[1] Het is duidelijk, dat in dit klimaat de absoluutheid van het geïsoleerde ik, dat lange tijd het wijsgerig denken beheerste, doorbroken is. Wanneer Camus met een duidelijke zinspeling op Cartesius' cogito ergo sum, de stelling verkondigt: Ik revolteer, derhalve bestaan *wij*, dan bedoelt hij aan te geven dat de revolte in de orde der dagelijkse ervaring dezelfde rol speelt als het cogito in de orde van het denken. In de revolte gaat het om de verdediging van de aardse broederschap. De revolte is geen revolutie: anders dan de revolutie, die de menselijke waarden miskent ten gunste van een metafysisch, absoluut ideaal, openbaart zich in de revolte juist de eerbied van de een voor de ander, de aardse solidariteit. In vele romans van Camus staat het thema der menselijke solidariteit centraal (o.m. *La Peste*, *Justes*).[2] Zo tekent ons Malraux de hoop, niet als gericht op een toekomstig ideaal, maar als daad van solidariteit, die gevoed wordt door de altijd opnieuw te voeren strijd tegen het lot om niet in het absurde ten onder te gaan. De daad van het verzet geeft uitdrukking aan het eigenlijke van de menselijke situatie, die zich voltrekt in broederlijke solidariteit (*L'espoir*). De morele ervaring is een voortdurende revolte van de geest. De ander kan óók worden tot een belemmering mijner vrijheid. In zijn diepzinnige analyse van de menselijke blik toont Sartre aan, dat niet alleen ik als subject de ander door mijn blik tot object maak, maar de ander mij eveneens: ik word gezien door een ander als subject, voor wie ik op mijn beurt een object ben. In het theaterstuk *Huis Clos* heeft Sartre van dit ontologische gezichtspunt een dramatische vertolking gegeven. ,,De hel, dat zijn de anderen''. Ik verkeer met de ander in een conflictsituatie. Zo is volgens Sartre het conflict de oorspronkelijke zin van de ontmoeting met de ander, ja, het bestaan van de ander is mijn zondeval.[3] De mens kan nooit uit de mond van de ander de rechtvaardiging van zijn bestaan te horen krijgen: Jij bent goed. Toch is Sartre niet bij deze negatieve interpretatie van de categorie van de ander blijven staan. Het woord van Heidegger dat het ,,Mitsein'' een existentiaal is, waarvan het con-

---

[1] M. Bolkestein, *Het Ik-Gij schema in de nieuwere philosophie en theologie*, p. 31.
[2] Zie mijn *Albert Camus, een vraag aan de Kerk*, in *Kerk en Theologie*, april 1959.
[3] J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, pp. 321, 431.

flict een mogelijke modus is, geldt zeker voor de ethiek van Sartre. Reeds in zijn *Het Existentialisme is een Humanisme* spreekt Sartre het uit, dat menselijke verantwoordelijkheid verantwoordelijkheid voor allen is.[1] In de laatste jaren dringt hij sterker aan op solidariteit met de lijdende en sociaal onderdrukte mensheid. Hoe dit ook zij: de weg, die leidt naar de waarheid en de verwerkelijking van de mens, moet gaan via de ander, via de wereld der intersubjectiviteit. Wij zagen zo even: vrijheid is geen gegeven, maar een permanente verovering. Zij is een daad, de existentiële akte van de verbintenis. Het is een wezenskenmerk onzer vrijheid, dat zij bestaat in de daad, in de altijd onvoltooide beweging, die ons met de ander verbindt, met de dingen der wereld, met onze taak, in het risico van onze situatie. De ware zedelijkheid heeft niet te maken met wat wij denken of willen, maar met wat wij doen.[2]

De daad

De ethiek van het existentialisme is ethiek van de daad. De daad is het enige, wat menselijk leven mogelijk maakt.[3] Ook in de literatuur van de allerlaatste tijd kan men lezen, dat voor de mens de handeling het enige middel is, om zich van de tirannie van het lot te bevrijden (Clément, Gronssard). Sterk wordt de nadruk gelegd op het bevrijdende element in het menselijk handelen als zodanig. Voor alles, aldus Jaspers, komt het bij de afwending van het totale onheil alléén op ons reële handelen aan.[4] De daden zijn niet vooruit te berekenen. Zij dragen immer de kiemen van het echec, het risico in zich. Hier neemt de existentie-ethiek het centrale thema van de Griekse tragedie op. Elke daad immers, elke keuze betrekt ons in een krachtenspel van factoren, die wij nooit onder controle hebben. Het klassieke voorbeeld is de daad van Oedipus, die zijn moeder niet wilde huwen noch zijn vader wilde doden, het toch deed en hierdoor een misdadiger werd. De Griekse tragedie onderstelt de werkelijkheid van een fundamenteel risico, dat ons allen schuldig en onschuldig maakt, omdat wij niet weten wat we doen.[5] Zonder echec geen moraal, aldus Simone de Beauvoir in haar *Moraal der Ambiguïteit*.[6] De mens is ambiguïteit. Hij valt nooit met zichzelf samen, blijft altijd op een afstand van zichzelf om op deze wijze zichzelf te zijn. De

---

[1] J. P. Sartre, *o.c.*, p. 15.
[2] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, pp. XX, 112.
[3] J. P. Sartre, *o.c.*, p, 41.
[4] K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft der Menschen*, p. 25.
[5] M. Merleau-Ponty, *o.c.* Préf. p. XXXV. [6] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 16.

mens moet zich aan het zijn onttrekken om het zich aldus te openbaren. Zo komt de ware zin der ambiguïteit aan het licht: de mens is wat hij is door de wereld en de wereld is er met de mens. Dit is geen pessimisme. Moraal is pas mogelijk op de basis van de ambiguïteit, d.i. op de basis van de zingevende ontmoeting van mens en wereld. Slechts daar, waar de mens met zichzelf zou samenvallen, waar de marge van existentie en essentie zou verdwijnen, zou überhaupt van geen moraal sprake kunnen zijn. Men schrijft God geen moraal voor. Als existerend moet de mens het echec aanvaarden zonder de hunkering naar een onmenselijke objectiviteit, waarin hij het echec te boven zou komen. Als Sisyphus moet de mens telkens weer de strijd opnieuw beginnen. Jaspers typeert de menselijke existentie eveneens als echec, juist omdat ,,filosofisch vertrouwen, goddelijk woord en religieuze garanties'' de mens geen steun bieden.[1] Doch ook hier gaat het negatieve moment van het waagstuk en het weten van ondergang dialectisch samen met het positieve doel in de opdracht om mee te werken aan de opbouw van de wereld. Het echec kan ,,chiffre'' zijn, ja in het echec kan de mogelijke existentie het zijn ervaren.[2]

De lichamelijkheid

De categorie der ambiguïteit blijkt duidelijk uit de opvatting der lichamelijkheid. Wij kunnen hier niet uitvoerig op in gaan, alleen dit: het lichaam is geen object, geen instrument of orgaan, waarmee het bewustzijn als een eigensoortige grootheid verbonden is, zoals men lange tijd meende. Zo ging de oorspronkelijkheid der menselijke existentie teloor.[3] De mens immers behoort noch integraal tot het rijk van de geest, noch tot het rijk van het lichaam... Zijn existentie openbaart het samenzijn van lichaam en geest in dialectische verbondenheid. Het lichaam is lichaam in situatie: de ander is mij oorspronkelijk gegeven als ,,corps en situation''.[4] Dit betekent, dat het lichaam meer dan lichaam is in zijn transcendentie, zingeving. Het zijn van het lichaam drukt zich uit in zijn functie, zin te geven, betekenissen te doen ontstaan, zich te poneren in dat wat het niet is, zichzelf in de ontmoeting met de wereld te transcenderen. Letten wij bijv. op het menselijk gedrag. Dit kenmerkt zich primair door een lichaamshouding, bijv. een gebalde vuist. We merken evenwel nimmer een gebalde vuist op zichzelf op, maar altijd de mens die in

[1] K. Jaspers, *Philosophie* III, p. 866. [2] K. Jaspers, *o.c.*, p. 879.
[3] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 87–105. (le corps comme objet)
[4] J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 410.

een situatie de vuist balt. Naarmate de situaties wisselen, wisselen de gedragingen, die zich in wisselende lichamelijke houdingen incarneren. Zo blijken lichaam en bewustzijn nauw op elkaar betrokken, bewustzijn is „conscience engagée". Zo kan men tot de uitspraak komen: Ik neem met het lichaam waar. Via het lichaam heb ik toegang tot de wereld en de wereld toegang tot mij. Het complex van lichamelijke gedragingen vormt als het ware het antwoord op de mogelijkheden en situaties van de mens. Vandaar dat Marcel kan zeggen dat de incarnatie de centrale maatstaf der hedendaagse wijsgerige bezinning is. Het lichaam spiegelt de ambiguïteit, het in situatie zijn. Hier komt het in deze ethiek op aan: dat de mens zich in de situatie verwerkelijkt, zijn ambiguïteit assumeert. Welke ook de duizelingwekkende dimensies van de wereld zijn, die ons omringen, hoe massief onze onwetendheid is, de toekomstige risico's van catastrofen en onze individuele zwakheid in de boezem van de onmetelijke collectiviteit, er blijft over, dat wij vrij zijn heden ten dage en in volstrekte zin, als wij de keuze doen, onze existentie in haar eindigheid, die open ligt naar de oneindigheid, te wìllen, te aanvaarden.[1]

De levensstijl

Zo neemt de mens zijn lot onvoorwaardelijk in eigen hand en vormt hij een levensstijl, die de bevestiging is van zijn eigen vrije persoonlijkheid en die in de beweging der existentie zich verwerkelijkt. Nu kan de menselijke existentie, al naar gelang haar levensoriëntatie, verschillende stijlen aannemen. De wijze nl., waarop de mens omgaat met de werkelijkheid en waarop hij tegenwoordig is aan de wereld, weerspiegelt zich bijzonderlijk in zijn manier van omgaan met zichzelf en de dingen.[2] Zo is er de levensstijl van de serieuze mens. Het kenmerk van de serieuze mens is dat hij „zich verliest in het object om zijn subjectiviteit te vernietigen".[3] Hij onderwerpt zich aan vaste wetten, brengt orde en regelmaat aan in de gang van zijn bestaan, hij prefereert de zekerheid van een gegeven normstelsel boven het risico van de vrijheid. Hij leeft buiten de tijd, in de abstracte sfeer van een onpersoonlijke moraal. Hij kent geen toekomst of verleden in de zin van nieuwe mogelijkheden of open perspectieven. Hij brengt zijn leven tot stilstand, omdat hij de persoonlijke betekenis der waarden en de oorspronkelijkheid van zijn

[1] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 222. [2] G. Gusdorf, *o.c.*, p. 167.
[3] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 66.

roeping miskent. Hij is als iemand, die bij het lezen van een liefdesbrief doet alsof hij vergeet, dat hij deze brief aan zichzelf heeft geschreven.[1] De serieuze mens heeft de waarheid van zijn partij, kerk, ideologie zozeer geïntegreerd in zijn levensbestek dat hij fanaticus kan worden of tiran in naam van deze waarheid. Hij weigert de vrijheid van de ander te erkennen, en wordt zo slaaf van zichzelf d.i. van zijn geadopteerd systeem. Hij offert de persoonlijke waarachtigheid op aan de onpersoonlijke waarheid. Hij tracht te verwerkelijken, wat onmogelijk is: de synthese van het ,,voor-zich''-zijn en het ,,op-zich''-zijn en verdwijnt in de absurditeit. Het gevolg hiervan is dat de serieuze mens, die leeft in de strenge geslotenheid van het onpersoonlijk, algemeen geldig systeem, kan omslaan tot een nihilist. Hij beseft, dat alles nutteloos is. Alles is gegeven. Hoop en wroeging hebben hun zin verloren. Het echec van de serieuze leidt er dan ook toe, dat hij bewust nìets wil zijn. Maar dit niets is voor hem niet de vernietiging van het zijn teneinde zichzelf te zijn in een positieve levensbeweging, maar omgekeerd een zijn van het niets; het niets is wederom een gegeven, idee, een waarheid, waaruit hij leeft. De nihilist weigert zijn existentie en daarmee aller existentie. Hij verwerkelijkt zich als een zijn door zich diegene te maken, door wie het niets ter wereld komt.[2] Evenals de serieuze kan de nihilist een tiran worden indien zijn weigering uitloopt op een positieve vernietigingswil. De geschiedenis kent van zulke mensen vele voorbeelden. De levenshouding van de nihilist is eenzijdig: met de totale vernietiging aller waarden vernietigt hij ook de meest positieve waarde der vrijheid.

De levenshouding van de avonturier vertoont een totaal andere koloriet dan de besproken levensstijl. Spontaan en impulsief handelt hij naar het moment. Hij vraagt niet naar objectieve normen, die zijn daden richten, naar een vast doel, maar hij handelt om wille van het handelen. De abstracte tijdloze moraal van de serieuze is in het levenskader van de avonturier geworden tot de concrete moraal van het actuele in zijn volheid, zijn verrassende mogelijkheid. De serieuze mens huldigt de continuïteit, de avonturier de discontinuïteit.[3] Of hij in zijn pogingen slaagt of faalt, telkens stort hij zich in een nieuw avontuur, waaraan hij zich met hetzelfde enthousiasme wijdt. De avonturier is sceptisch. Ieder heeft gelijk. Omdat zijn existentie geen eenheid is, maar een som van afzonderlijke momenten, kan zij zich

[1] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 68. [2] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 79.
[3] G. Gusdorf, *o.c.*, p. 179.

nooit in een perspectief zien, realiseert zij zich niet in het samenzijn met de ander. Zij draagt haar doel in zichzelf. De avonturier is als een speler, die naar believen de spelregels verandert. In feite blijft de avonturier gesloten voor de menselijk *zin* der handeling[1], omdat hij zijn existentie meent te kunnen bevestigen zonder te rekenen met die van de ander. Hetzelfde gevaar dreigt ook hier: egoïstische veronachtzaming van de existentie der anderen kan leiden tot een tirannie over de ander of zelfs vernietiging van zijn bestaan overeenkomstig het doel van het ogenblik. De levensstijl van de avonturier is eveneens eenzijdig: hij aanvaardt zijn subjectiviteit, maar weigert te erkennen dat deze subjectiviteit moet uitgaan naar de ander. Daarom sluit hij zich op in een valse onafhankelijkheid, welke in waarheid slavernij is.[2] De avonturier representeert het type van de esthetische mens, wiens existentie opgaat in het ogenblik (Kierkegaard). Toch wijst de morele existentie het positieve van beide stijlen niet af, maar neemt dit op in de beweging van haar levenselan. „De zedelijke mens aanvaardt de rijkdom van de tijd, de last van het verleden, het appel van de toekomst en de volheid van het heden".[3] Hij integreert het abstracte en het concrete, het algemene en het bijzondere in zijn zedelijk existeren. Zo bevestigt hij de eenheid van zijn ware persoonlijkheid, in getrouwheid aan zijn eigen waarden en in zijn zorg om de menselijke situatie zo veel mogelijk te assumeren. Dan wordt iets zichtbaar van de eeuwigheidsbestemming van de mens. De mens-in-situatie ontdekt zich nooit als een enkeling. De existentie-ethiek doet in haar afwijzing van genoemde levensoriëntaties een beroep op de erkenning van de ander, in wie, zoals gezegd, de mens een rechtvaardiging vindt van zijn eigen zijn. De stijlen van de serieuze, avonturier, gepassioneerde onthullen iets van wat Sartre wijsgerig heeft aangeduid met *la mauvaise foi*. Zonder diep in te gaan op de ontologische implicaties van dit filosofoumenon, merken wij slechts op, dat Sartre met dit begrip de oneigenlijkheid van de mens poogt te vertolken. Oneigenlijk existeert de mens, wanneer hij zich aan zijn verantwoordelijkheid onttrekt door zijn natuur, zijn psychologische gedetermineerdheid als excuus voor zijn houding te hanteren. Hij wil zijn en niet-zijn tegelijk. Zijn op de wijze van niet-zijn en niet-zijn op de wijze van zijn. Om zijn gevoel van schuld te verdrijven wil de homosexueel zich poneren als niet-homosexueel. Hij meent de facticiteit (het zo-zijn) van de homosexueel te trans-

---

[1] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 86. [2] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 89.
[3] G. Gusdorf, *o.c.*, p. 187.

cenderen, maar door zich definitief als niet-homosexueel te verklaren, sluit hij zich op in de facticiteit op de wijze der transcendentie. Zo wil hij buiten schot blijven en de angst ontvluchten, die de volledige verantwoordelijkheid met zich meebrengt. De vlucht voor de angst is de kwade trouw. Zij herinnert in zeker opzicht aan de categorie van het ,,Verfallen'' bij Heidegger. Het Verfallen is een zijnswijze van de mens (Dasein) voorzover hij zich ophoudt in de sfeer van het ,,men''. Hij verliest zich aan de openbaarheid van het ,,men'', is als eigenlijkheid van zichzelf afgevallen en overgeleverd aan de wereld. Het napraten van wat men zegt, zonder verband met het wezenlijke dat besproken wordt, de nieuwsgierigheid, die zonder bezinning van het een naar het ander overspringt en de onrust weerspiegelt, tenslotte de dubbelzinnigheid als de onmogelijkheid om te onderkennen, wat in een echt verstaan ontsloten wordt en wat niet, zijn de karakteristika van dit oneigenlijk existeren in de ,,Verfallenheit''. In wezen is deze Verfallenheit een vlucht van het Dasein voor zichzelf, voor zijn eigenlijkheid. Hier openbaart zich de *angst*.

De angst

Bij Heidegger en bij Sartre is er wezenlijk verband tussen oneigenlijkheid en angst. Heidegger maakt onderscheid tussen ,,vrees'' en ,,angst''. De angst is in tegenstelling tot vrees nooit op iets bepaalds gericht. De vrees heeft een bepaald object (vrees voor...). De angst is ,,er''. De angst maakt de vrees eerst mogelijk. De oorzaak van onze angst is het naakte, brutale, onverbiddelijke en onontkoombare feit van ons-in-de-wereld-zijn[1], waaraan wij overgeleverd zijn zonder verweer of hulp. Het ,,waarom'' van de angst is ,,er'', d.i. de wereld. Waarvoor de angst zich beangst is het in de wereld zijn zelf. De angst ontneemt de mens de mogelijkheid om zich vanuit het ,,men'' te verstaan en stelt hem voor de onvermijdelijke keuze: zichzelf te zijn of niet.[2] Hier openbaart zich de vrijheid van de mens. Hij kan zichzelf, zijn eigenlijkheid kiezen. Zo wordt de mens in de angst op zijn meest persoonlijke mogelijkheid, bestaande in de aanvaarding van het niets, de dood, die hem wordt aangekondigd door de vreemdheid aan de wereld, teruggeworpen. Sartre legt het verband tussen eigenlijkheid, vrijheid en angst nog krachtiger. In de angst wordt de mens zich zijn vrijheid bewust.[3] Ook Sartre stelt angst (angoisse) tegenover vrees (peur). Ik koester vrees, zolang ik opgenomen ben

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 157, 186, 191, 251.
[2] M. Heidegger, *o.c.*, p. 188. [3] J. P. Sartre, *o.c.*, p. 66.

in het determinisme der dingen, ik ontkom aan de vrees, door mijn actiemogelijkheid er tegenover te stellen. In de angst ontsluit zich het veld der mogelijkheden, waarop ik geen vat krijg via een psychologische gedetermineerdheid, maar waarin ik alleen van mijzelf afhang. De mogelijkheden hebben geen bestand in zichzelf en openbaren een leegte. Juist het weten, dat men zijn toekomst is op de wijze van het niet-zijn, noemen we angst. Ben ik mij bewust van de mogelijkheid van mijn toekomstig gedrag, ik geef er mij ook rekenschap van dat niets mij kan verplichten om zó te handelen. En toch handel ik zo. Dit is mijn vrijheid. De vrijheid, die zich in onze angst ontdekt, wordt gekenmerkt door dat *niets*, dat zich schuift tussen de motieven en de daad.[1] De angst als manifestatie der vrijheid tegenover zich betekent, dat de mens altijd door een niets van zijn *zijn* (essentie) gescheiden is. Dit zijn is het oneigenlijke zijn. Het zijn is al wat geweest is en is. Met dit zijn wil men de daad verklaren en rechtvaardigen. Dit is vlucht uit de angst. Het typeert de houding van de serieuze, die niet beseft, dat de daad altijd elke verklaring achter zich laat, dat zij aan gene zijde van het zijn ligt.[2]

De dood

De mens is in de mogelijkheid van de dood geworpen (Heidegger). De geworpenheid in de dood onthult zich het meest oorspronkelijk in de angst.[3] De angst voor de dood is de angst voor het meest eigen ,,zijn-kunnen''.[4] Het ,,men'', het alledaagse leven ontvlucht zijn zijn-tot-de-dood. Het praat er over heen. Het denken over de dood of het spreken geldt als laffe vrees. Het laat de moed tot de angst voor de dood niet opkomen, en op deze wijze vervreemdt de mens van zichzelf, existeert hij oneigenlijk.[5] Toch is het alledaagse ,,men'' met de dood bezig. Zo zegt ,,men'': ,,de dood komt zeker maar voorlopig nog niet''. Men verbergt dat de dood ieder ogenblik mogelijk is. Het gaat er echter om, dat de dood als laatste mogelijkheid verstaan wordt. In dit verstaan treedt de eigenlijkheid van de mens aan het licht. Hoe kan het ,,Dasein'' deze mogelijkheid verstaan? In het vooruitlopen op de dood (Entwurf). In het vooruitlopen op de mogelijkheid van de dood worden alle mogelijkheden tegelijk mee ontsloten. De mens heeft hier de mogelijkheid om als totaal zijn-kunnen te existeren, hetgeen in de angst ontsloten wordt. Het zijn tot de

---

[1] J. P. Sartre, *o.c.*, p. 69, 71.
[2] F. Jeanson, *o.c.*, p. 208.
[3] M. Heidegger, *o.c.*, p. 251.
[4] M. Heidegger, *o.c.*, p. 251.
[5] M. Heidegger, *o.c.*, p. 254.

dood is in wezen angst. Heidegger verstaat het zijn van de mens wezenlijk vanuit de dood. Sartre daarentegen duidt de dood negatief als teken van absolute zinloosheid. De dood betekent het einde van de mens, die in zijn vrijheid zichzelf te boven ging en nu tot en-soi geworden is. De dood is een eeuwig object geworden, ten prooi aan het krachtenspel van determinerende bewegingen. De dood is de werkelijkheid, die het ontwerp mijner existentie afsnijdt. Verre van zingevend te zijn bevestigt de dood de zinloosheid van mijn leven.

De schuld

Heidegger getuigt, dat in het geweten het ,,Dasein" zichzelf oproept uit het ,,men" tot zichzelf.[1] Hier spreekt zich het ,,Dasein" als schuldig uit. Schuldig-zijn moet niet in traditioneel-zedelijke zin worden verstaan. De idee van schuldig is slechts te verstaan uit het zijnskarakter van het ,,Dasein".[2] In de alledaagse interpretatie van schuld valt de nadruk op een gemis, een niet voorhanden zijn. In de existentiële interpretatie van schuldig-zijn valt de nadruk op het ,,*niet*". Het is Heidegger er om te doen dit niet-karakter van het niet ontologisch doorzichtig te maken. In het begrip schuldig-zijn schuilt o.m. de betekenis van oorzaak of aanleiding van iets zijn.[3] Nu is schuldig-zijn niet oorspronkelijk dit, dat de mens er oorzaak van is, dat het bestaan van de ander in gevaar gebracht of vernietigd wordt. Schuldig-zijn is dat de mens als zodanig de grond is van alle gemis, of grond is voor een door niets bepaald zijn, grond is van een nietigheid.[4] Alle tekort vindt zijn grond juist in het oorspronkelijke, niet terug te rekenen en thematisch te verklaren grond zijn der nietigheid van het menselijk bestaan.

Hoe komt deze oorspronkelijke schuld aan het licht? Door de structuur van de mens zelf. De mens is existerend steeds op de toekomst gericht, op zoek naar mogelijkheden. Hij is zijn-kunnend, ontwerpt zichzelf, maar hij heeft zichzelf deze mogelijkheden niet gegeven. Hij is erin geworpen. Dit betekent, dat het Dasein als geworpen, existerend de grond van het zijn-kunnen is, maar dat het tevens, zijn mogelijkheden nooit inhalend, het meest eigenlijke zijn van de grond uit nooit meester is.[5] Het niet is dus een wezenskenmerk van de geworpenheid. Zijn kunnend kiest de mens altijd de ene mogelijkheid, de andere niet. Hij bereikt de volheid van het zijn nooit. Zijn

[1] M. Heidegger, *o.c.*, p. 273.
[2] M. Heidegger, *o.c.*, p. 283.
[3] M. Heidegger, *o.c.*, p. 282.
[4] M. Heidegger, *o.c.*, p. 283.
[5] M. Heidegger, *o.c.*, p. 284.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

ontwerpen zijn nietig. Zowel in de structuur der geworpenheid als in die van het ontwerp ligt wezenlijk nietigheid. Zo is de mens grond van zijn nietigheid als zijnde de grond van zijn zijn-kunnen. Het Dasein als zodanig is schuldig. Op deze wijze poogde Heidegger de schuld in zijn primaire ontologische dimensie te belichten. Dus geen schuld in de zin van tekortschieten t.o.v. een ideaal of in de zin van een privatio boni. Al de traditionele beschouwingen over de schuld zagen hieraan voorbij dat de ontologische schuld de existentiële voorwaarde betekent voor de mogelijkheid van het morele goed en kwaad, voor de moraliteit in het algemeen.[1] Tenslotte: hoe ervaart de mens dit oorspronkelijk schuldig-zijn? In de roep van het geweten. Het geweten roept de mens terug uit de bedekking van de schuld door het men tot de erkenning van zijn eigenlijk zijn: schuldig zijn. Deze gehoorzaamheid aan zijn eigen mogelijk zijn in het verstaan van de roep van het geweten blijft verborgen voor het „men", dat de schuld slechts betrekt op het voorhandene. Hij die de roep verstaat, d.i. hij die geweten wil hebben, is vrij voor het eigenste schuldig zijn. Het geweten willen hebben wordt bereidheid tot de angst.[2] Het is de houding der vastberadenheid (Entschlossenheit), het zwijgende, tot angst bereid zijnde zich ontwerpen op het meest eigene schuldig-zijn, waarmee de mens zich laat oproepen uit zijn vervallen en zichzelf als volstrekte schuld verstaat.[3] Zo krijgt hij het juiste zicht op zijn situatie. De vastberadenheid voert niet van de werkelijkheid weg, zij ontsluit het „er" van het Dasein in de situatie.

Door niemand is zo diepzinnig over de schuld gesproken als door Heidegger. In het klimaat van de Franse ethiek wordt de schuld niet zozeer met het *zijn* in verband gebracht als wel met de *daad*. En het gaat hier niet om de bewuste, opzettelijke schuld-veroorzakende daad, maar om de paradox dat geen enkele handeling zich kan voltrekken ten bate van iemand zonder zich tegelijkertijd te keren tegen anderen. Aan elke handeling kleeft het echec. Wij herinneren aan wat wij boven schreven terzake van de analogie met de Griekse tragedie. Simone de Beauvoir werkte het thema van de schuldloze schuld uit in *Le Sang des Autres*; Sartre gaf in zijn toneelstuk: *Les Mains Sales* de vertolking van het inzicht, dat men in de politiek nooit vrij uitgaat. Niemand oefent zonder onschuld heerschappij.[4] Merleau-Ponty komt tot de radicale conclusie, dat de mens in zijn politieke situatie geen keuze heeft tussen zuiverheid en geweld, maar

[1] M. Heidegger, *o.c.*, p. 286.
[2] M. Heidegger, *o.c.*, p. 296.
[3] M. Heidegger, *o.c.*, p. 297.
[4] S. de Beauvoir, *o.c.*, p. 152.

tussen verschillende vormen van geweld. Hij kiest hier voor het revolutionaire geweld van het marxisme, omdat dit een „avenir d'humanisme'' heeft.[1] Men moet dan ook niet twisten of het geweld al dan niet de basis der politiek moet zijn, maar welke de zin en de toekomst daarvan is. Veroordeelt men het geweld, dan plaatst men zich buiten de gemeenschap, waar deze spelregels heersen. Geweldloosheid zou mogelijk zijn, wanneer men te maken had met typen van zuiver bewustzijn, die buiten de historische situaties staan. Staande in de situatie kan men zijn handen niet zuiver houden. Het kantianisme heeft zuivere handen, juist omdat het geen handen heeft (Peguy). Anders dan Merleau-Ponty keert Camus zich tegen het geweld dat onschuldigen martelt en doodt. Hij tekent ons in zijn romans (reeds vanaf *Noces*) met het pathos van een overrompelende nuchterheid en een diep doorleefd besef van de menselijke waardigheid, de onmenselijkheid van een ideologie, in naam waarvan men onschuldigen vermoordt. Zo ontmaskert Camus in *L'homme révolté* de valse ideologie van opeenvolgende politieke systemen, die in naam van een absolute waarheid systematisch de mensheid vernietigen omwille van een illusoir toekomstig paradijs. Camus neemt het thema van Simone Weil op, die de kerk beschuldigt van een misdadig compromis met het systeem, dat geen ruimte schenkt aan de ander, de gerechtigheid en het leven hier. Als het christendom niet bezweken was voor de joodse verzoeking (Israël, zo luidt de beschuldiging van de jodin Simone Weil, heeft het eigen nationaal bestaan, eigen collectiviteit tot God verheven) om zich te organiseren in een theocratie, zou er geldige hoop voor de mensheid hebben kunnen bestaan. Camus en Simone Weil komen op voor de solidariteit met de massa, die de kerk opgegeven heeft. Maar ook buiten de politiek laat de een de ander onvermijdelijk lijden. „Wij kunnen in deze wereld geen gebaar maken zonder het risico te lopen te doen sterven''.[2] Camus stelt tegenover de werkelijkheid van het lijden de verbeten wil om de mens zo weinig mogelijk kwaad te doen. Dit is de heiligheid zonder God. In *La Peste* wordt het solidariteitsmotief zozeer verdiept, dat men eigen geluk opoffert aan dat van anderen. In het doen van de dagelijkse plicht, de strijd tegen de pest bestaat de honnêteté (eerlijkheid). *Justes* (Rechtvaardigen) stelt het thema der gerechtigheid in een bovenaardse dimensie tot voorbij de grenzen der dood: de offerdood is noodzakelijk om een wereld te herscheppen,

[1] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, p. 116.
[2] A. Camus, *La Peste*, p. 276, 277.

waarin de moord onmogelijk is. In *La Chute* wordt de aanwezigheid der schuld tot een beklemmende realiteit. Niemand kan onschuldig heten en er zijn geen verzachtende omstandigheden. In een onbarmhartige zelfkritiek analyseert Clemence, de hoofdpersoon, het menselijk echec en wordt doordrongen van de alomtegenwoordigheid der schuld, ja het bestaan zelf is al een misdaad in existentiële zin. ,,Wie zou geloofd hebben, dat de misdaad anderen voor zich te laten sterven niet zo groot is als de misdaad zelf *niet* te sterven?''[1]

Slot

We hebben slechts enkele motieven der existentie-ethiek kunnen aanstippen. Het is wel duidelijk, hoezeer de traditionele schema's der ethiek doorbroken zijn of onder een geheel andere belichting zijn komen te staan. Deugd, morele verplichting, geluk worden betrokken op de realisering van het ik. Er zijn geen buiten de mens liggende transcendente waarden, die het menselijk handelen richten. De zedelijke voortgang, aldus Lacroix, bestaat nimmer in het aanvaarden van een wet, maar in het geleidelijk ontdekken van een immanente orde, welke het subject telkens in zich zal moeten terugvinden of herscheppen. Zo kan Gusdorf de deugd typeren als een onderneming of ontplooiing, inzet der persoonlijkheid.[2] Zij is geen bezit, maar een kenmerk van de wil. Goed en kwaad bestaan niet in zichzelf als objectieve bepalingen, maar zij vormen de zin van het gedrag in zijn totaliteit. Het goede is de ontplooiing van de persoon, het kwade de verhindering ervan, de desintegratie der persoonlijke eenheid. In de terminologie van Gusdorf is het goede naar zijn wezen: fidélité à soi-même.[3] Wij zouden deze ethiek het best kunnen kwalificeren als de ethiek van ,,de moed om te zijn'' (Tillich). Nu de wereld der metafysische waarden weggevallen is blijft de concrete werkelijkheid over, waarvan het middelpunt is de historische en eindige mens met zijn dagelijkse zorgen. De mens kan de ethische normen niet langer aflezen uit handboeken of uit zijn natuur. Hij is aangewezen op zichzelf, beslissingen nemend in de vrijheid der situatie met het risico van de mislukking. In de ervaring van het echec tekort of schuld, vooral ook in de beleving van de dood weet hij dat zijn totale menszijn op het spel staat. Hij moet het risico aanvaarden, de verantwoordelijkheid voor zich en de ander op zich nemen. De ander staat niet naast het ik; samen leven en handelen wij binnen de zone

[1] A. Camus, *La Chute*, p. 131. [2] G. Gusdorf, *o.c.*, p. 362.
[3] G. Gusdorf, *o.c.*, p. 301, 309.

der medemenselijkheid. De communicatie speelt in deze ethiek een doorslaggevende rol. Hoe rijk aan nuanceringen de communicatie ook moge zijn, haar zwaartepunt ligt in de ontmoeting met de ander, door wie ik pas ben. Het is Jaspers, die het samenzijn van mens en medemens diep heeft gepeild. Tekenend is, hoe Jaspers de existentiële communicatie ziet als een ,,liebender Kampf'', waarin men zich aan elkander ontdekt zonder in elkaar op te gaan.

Zo is elke vorm van idealisme, dat nog aanwezig is bij Scheler (in één zelfde beweging worden ik en de ander gekend) doorbroken in de liefde tot de ander en in de vreugde om het anders zijn van de ander. Hier treedt o.i. het waardevolle der existentie-ethiek aan het licht: de ethiek is een gebeuren, het in communicatie treden der mensen, waarbij men de ander tot naaste wordt en waarbij de waarheid met de situatie in beweging is.[1] Jaspers heeft er al op gewezen dat het onmogelijk is, waarheid en leugen naar een abstracte norm tegen elkaar af te grenzen. Men kan de waarheid niet in objectieve zin vaststellen. De waarheid is in beweging d.i. zij wisselt al naar gelang de situaties. Het is dan ook geen leugen, wanneer men van de objectieve waarheid afwijkt om bijv. het leven van iemand te redden. Waarheid en niet-waarheid staan niet tegenover elkaar – ze zijn twee onderscheiden modi der existentie op het bewegelijke veld der oorspronkelijke werkelijkheid, als de horizon van voortgaande betrekkingen en bewegingen. Mijn vergissing, aldus Merleau-Ponty, staat open naar een horizon van mogelijke anticiperende verificaties.[2] De waarheid is nooit absoluut, maar met en in de dwaling als mogelijkheid gegeven. Dit is een verwijzing naar de betrekkelijkheid van het menselijk samenzijn en tegelijk naar een openheid als mogelijkheid van telkens nieuwe zingeving.

---

[1] C. A. van Peursen, *Filosofische Oriëntatie*, p. 238.
[2] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 342.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Het verschijnsel mens*. Het Spectrum, Utrecht 1958, 338 blz. geb. f 12,50.

Teilhard de Chardin (1881–1955), geoloog en paleontoloog, o.a. vermaard door zijn vondst van de Homo pekinensis, behoort tot de belangrijkste vorsers van zijn generatie. Hij is echter allerminst uitsluitend vakspecialist, maar heeft zijn leven lang gestreefd naar een totale visie, die in een grootse greep zowel de evolutie van het materiële zijn als die van het bewustzijn omvat. Deze visie heeft hij neergelegd in het hierboven aangekondigde werk, dat oorspronkelijk met andere werken van zijn hand in Frankrijk is uitgegeven onder het patronaat van een groep geleerden, die tot de grootsten van onze tijd behoren. Behalve de meest vooraanstaande geloofsgenoten van de schrijver, die een Jezuïet was, vinden we hieronder namen als van Toynbee, de Broglie, Huxley, von Koenigswald, Duhamel, Malraux, Siegfried, Wahl en vele andere. Wijst dit reeds op de uitzonderlijke belangrijkheid van deze schrijver, dit wordt nog bevestigd door het feit dat in een vrij recent werk uit Oost-Duitsland, dat zeer dogmatisch en kritisch de wetenschap en de wijsbegeerte van het westen behandelt, deze Jezuïet een der heel weinigen is, die ten volle au serieux wordt genomen en hoog gewaardeerd.

Een volstrekt moderne evolutietheorie van een katholiek geestelijke, die zich in zijn ander werk, b.v. *Le milieu divin*, essai de vie intérieure, (Editions du Seuil, Paris, 1957) als een groot mysticus doet kennen, en die van alle zijden zeer hoog geschat wordt, is ontegenzeggelijk een uiterst merkwaardig verschijnsel in onze zo verscheurde wereld, dat de grootste aandacht verdient. En wel in het bijzonder van de protestantse theologie, die in het algemeen uiterst kritisch staat tegenover al wat mystiek, natuurlijke theologie en evolutie heet. Dit neemt niet weg dat men de moed moet opbrengen op zulk een uitdaging in te gaan, wil men niet volkomen het contact met de wetenschap en het geestesleven van zijn tijd verliezen. Want de evolutie van wereld en mensheid is niet, zoals men al te gaarne in de eerste helft van deze eeuw in het westen heeft aangenomen, vieux jeu, integendeel, zij is een theorie die volstrekt actueel en onmisbaar is om iets van de werkelijkheid om en in ons te verstaan en om t.a.v. de toekomst georiënteerd te zijn.

Ik kan er niet aan denken in dit verband een kritische bespreking aan dit werk te wijden; in vele gevallen is hiervoor een kennis van verschillende natuurwetenschappen nodig, die een alpha-mens niet bezit. Ongetwijfeld zullen er van deze kanten bedenkingen zijn tegen allerlei wat noodwendig de vorm van een hypothese moet hebben als men over het gebeuren in het alleroudste verleden denkt. En zo zal ook de chemicus en de fysicus evenals de bioloog zijn oordeel moeten geven over elk der vier delen waarin dit boek is verdeeld: de previtale fase; het leven; het denken en het voortleven. Maar dit neemt niet weg dat hier een even stoutmoedige

als diepzinnige poging werd gewaagd om met een even vermetel denken als een diep gegrepen zijn door het goddelijk mysterie van alle zijn, tot een visie te geraken, die niet alleen inzicht geeft in het verleden, maar ook aan de mens zijn verantwoordelijkheid voor de toekomst inscherpt. Want de ontwikkeling der wereld bevindt zich thans in die fase waarin de mens deze bewust als zijn taak heeft te aanvaarden.

Van dit besef getuigt dit werk, dat precies honderd jaar na de eerste schets van de evolutietheorie van Darwin in een Nederlandse vertaling verscheen, op een zeer bijzondere manier. En wellicht zal de invloed ervan niet minder groot zijn. K. A. H. Hidding

Theologische week over de mens. Voordrachten gehouden te Nijmegen, juli 1958. Dekker en van de Vegt N.V., Nijmegen. 172 blz., ingen. f 7,90.

Dit is een bijzonder boeiende bundel opstellen over de mens, die stuk voor stuk zeer de moeite waard zijn en als geheel een uitstekende indruk geven van de liefde waarmede en het peil waarop men in Nijmegen zich met de problematiek van het verschijnsel mens bezig houdt.

De algemene inleiding hield prof. Schillebeeckx onder de titel God en mens. Zeer actueel en terzake waren de hierop volgende referaten, nl. van P. Zacharias over de mens in het marxisme en van R. C. Kwant, de mensopvatting van Maurice Merleau-Ponty, de grote franse wijsgeer, over wie Kwant reeds verschillende malen in andere publikaties zeer verhelderend schreef. Hierna bespraken H. Renckens en W. Grossouw de eeuwige mens in zijn oudtestamentische gestalte en het nieuwtestamentische mensontwerp, waarna J. Remmers de vergoddelijkte mens in de spiritualiteit van het christelijk oosten behandelde. Als de enige protestant in dit gezelschap schonk P. A. van Stempvoort een bijdrage over de mens in Paulus en in de ambtsdragers der kerken, waarbij men alleen een bespreking van het mystieke aspect van Paulus mist. Hierna sluiten Asselbergs met een boeiende verhandeling over het kind met ketenen beladen en J. H. Walgrave met een referaat over christelijk humanisme op waardige wijze deze week af.

Deze bundel godsdienstig-antropologische studiën is een waardige tegenhanger van de in 1955 eveneens in Nederland verschenen bundel: Anthropologie religieuse, waarin de mensbeschouwing in de verschillende godsdiensten centraal stond. K. A. H. H.

S. N. Kramer, *De geschiedenis begint met de Sumeriërs.* Leiden 1958, A. W. Sijthoff's Uitgeversmij N.V., 239 blz. geb. f 14,90.

De titel van de voor Nederland door Ph. H. J. Houwink ten Cate bewerkte editie van dit interessante werk van de beroemde Sumerioloog S. N. Kramer is ongetwijfeld suggestiever dan de oorspronkelijke titel, die *From the tablets of Sumer* luidt. Kramer, die zich duurzame verdienste verworven heeft door het bewerken en vertalen van moeilijk ontcijferbare

Sumerische kleitabletten biedt in dit boek zoals hij zelf zegt ,,de oogst van mijn ploeteren en zwoegen, van mijn bloed, zweet en tranen". Hij schrijft echter over ,,25 onderwerpen uit de vroegste geschiedenis" met zulk een spelend gemak en zulk een frisheid, dat de lezer nauwelijks kan geloven, dat het opdelven van deze kennis zoveel moeite heeft moeten kosten. De titels van de hoofdstukken zijn bijzonder pakkend, bijv.: de eerste scholen; voor het eerst wordt een leraar ,,gelijmd"; de eerste zenuwoorlog; het eerste parlement; voor het eerst wordt de belasting verlaagd; het eerste receptenboek; de eerste boerenalmanak; het eerste liefdesgedicht enz. Er zou over te twisten zijn of het begin van de geschiedenis inderdaad zo absoluut bij de Sumeriërs ligt als de Nederlandse titel doet voorkomen. In elk geval zijn wij de schrijver zeer dankbaar voor het boeiend beeld, dat hij van de Oudsumerische beschaving ontworpen heeft. Zijn werk is een specimen van een goed soort popularisatie van vakwetenschap, dat wij van harte als lectuur kunnen aanbevelen aan ieder, die zich voor de ,,Umwelt" van de bijbel interesseert. Zelfs voor de vakman die zijn *Sumerian Mythology* kent, heeft dit werk nog iets te bieden, omdat de auteur het genoemde oudere boek aanvult en corrigeert. Het boek is voorzien van 10 afbeeldingen en 34 illustraties en wordt ingeleid door een voorrede van prof. dr. P. van der Meer. C. J. BLEEKER

MARANATHA, *Adventsgebete aus Ravenna*, übertragen und eingeleitet von Wilhelm Schmidt, Verlag Herder, Wien, 1958, 89 blz., geb. S. 32.

Naar inhoud en uiterlijk – de omslag vertoont de afbeelding van een prachtig mozaïek van Christus – een zeer aantrekkelijk boekje. Het bevat een keuze van gebeden uit de ,,Rotulus van Ravenna", een handschrift uit de vijfde eeuw, dat zich te Milaan bevindt. Zij geven uiting aan de innige en vurige geloofsverwachtingen, die christenen gekoesterd hebben in een eeuw van bestaansonzekerheid en dreigende gevaren. Door hun zuivere toon zullen zij ook menig twintigste eeuwse christen aanspreken.

C. J. B.

NIEUWE TESTAMENT

HANS-JOACHIM SCHOEPS, *Paulus*. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. xii + 324 S., geb. D.M. 32.50.

Hoeveel er ook reeds over de theologie van Paulus geschreven is, af en toe verschijnen er nog nieuwe belangrijke werken op dit gebied. Tot deze laatste behoort stellig ook het boek van Schoeps, dat met grote kennis van zaken, vooral op het terrein van de joodse achtergronden, en met levendige, bewogen belangstelling voor het onderwerp geschreven is. De schrijver is zich sterk bewust van de grenzen van zijn kennis, maar troost zich met de gedachte, dat in onze tijd de ideale interpreten van Paulus uitgestorven zijn, die, om Paulus' denken in al zijn achtergronden te begrijpen, gelijkelijk thuis zouden moeten zijn in het hellenisme, het hellenistische en

het palestijnse jodendom (S. 42). Het valt te verwachten, dat bij deze schrijver de nadruk ligt op de joodse, vooral de joods-rabbijnse, achtergronden. Al is natuurlijk reeds door veel schrijvers rijke stof op dit gebied verzameld, men vindt bij Schoeps zeer veel materiaal bijeen, waaronder ook wel gegevens, die men bij anderen nauwelijks of niet zal vinden. Soms wordt misschien de betekenis van bepaalde gegevens uit het jodendom in het kader van Paulus' theologie wel enigszins overschat. Dat is m.i. bijv. het geval bij de grote aandacht, die de schrijver wijdt aan de Aqedath Jischaq (S. 144 ff.). Maar alleen al om zijn behandeling van de joodse gegevens als voorbereiding van de gedachtengang van Paulus, is dit boek zeer de moeite van de bestudering waard.

Het is ook met grote bewogenheid geschreven. Men bemerkt telkens, dat de schrijver zelf innerlijk veel met Paulus bezig geweest is en is. Hij constateert zelf herhaaldelijk, dat hij anders tegenover zijn stof staat dan de christelijke theologen, die, hoewel vaak onbewust, door hun confessionele bindingen gehinderd worden in de zuivere beoordeling van Paulus. Schoeps acht zichzelf de onafhankelijke godsdiensthistoricus (S.V), ,,nicht durch konfessionelle Vorbelastung im eigenen Blickfeld eingeschränkt'' (S. 42), ,,der unabhängig bleibende und um Objektivität bemühte Religionswissenschaftler'' (S. 304). Hij is inderdaad niet gebonden door een kerkelijke confessie. Of dat betekent, dat hij volstrekt niet gevaar loopt, om in zijn gedachten onbewust onder een innerlijke censuur te staan, zoals hij de christelijke theologen verwijt? (S. V). De schrijver blijkt telkens zozeer innerlijk bij zijn persoonlijke verhouding tot Paulus betrokken te zijn, dat hij zijn ogenschijnlijk objectief-wetenschappelijke conclusies neerschrijft met de bewogenheid van iemand, die zelf duidelijk partij kiest. Het telkens terugkerende thema van het misverstand van Paulus omtrent de joodse wet, waarvan de apostel ,,ein völliges Zerrbild'' (S. 278) zou hebben gegeven, omdat hij de wet niet als verbondswet heeft begrepen, klinkt niet in de rustige toon van de objectieve wetenschapsmens, maar met de felle klanken van het hevige verwijt.

In de beschrijving van de eschatologie van Paulus is Schoeps m.i. te veel afhankelijk van Schweitzer. Natuurlijk blijkt soms het korte eschatologische perspectief van groot gewicht te zijn, maar de bewijzen kunnen uit Paulus' brieven moeilijk gegeven worden voor de stelling, dat de aeonentheologie voor de apostel tot een aeonenpsychose geworden is (S. 99). Het vaste geloof in het reeds geschiede heil is bij Paulus veel te sterk geweest, dan dat zijn toekomstverwachtingen door ,,Angstfragen'' beheerst zouden zijn. Naar zijn grondtrekken is dan ook de eschatologie van Paulus door al zijn brieven heen gelijk gebleven – Schoeps wil weer een ingrijpende verandering in Paulus' gedachten op dit punt zien tussen de eerste en de tweede brief aan de Corinthiërs (S. 102) –; ook als de parousie langer uitgebleven is dan Paulus misschien aanvankelijk gedacht heeft, blijkt nergens iets van die innerlijke paniek, die hem vaak wordt toegedicht.

Schoeps ziet het radicaal-onjoodse in Paulus' theologie alleen in zijn Zoon-Gods-geloof. Hij meent dan ook, dat dit uit heidense omgeving afkomstig is. Als hij op dit punt een mythe van een stervende en opstaande

god de mogelijke bron acht, miskent hij de betekenis van het eenmalig-historische in de heilsgeschiedenis bij Paulus. Ook al zegt Paulus inderdaad niet veel over de aardse Jezus – alles bij elkaar toch nog niet zo weinig –, er is geen sprake van, dat de hemelse Christus de historische Jezus geheel in zich opgezogen heeft (S. 157).

Uit dit alles blijkt reeds, dat Schoeps belangrijke vragen aan de orde stelt. En de grote betekenis van dit boek ligt niet alleen in de grote hoeveelheid stof, die er in verwerkt is, maar ook in zijn bespreking van de hoofdpunten van Paulus' theologie vanuit een zeer bijzonder eigen oordeel. Zo stimuleert het zeer krachtig, om de gehele theologie van Paulus, maar in het bijzonder zijn leer aangaande de wet, opnieuw te doordenken. Dat Schoeps zijn oordeelvellingen soms ook zeer persoonlijk actueel toespitst blijkt wel, als hij, naar zijn eigen oordeel in eclatante tegenspraak met het geschiedenisbeeld van Paulus, twee verbonden naast elkaar wil erkennen, dat van de Sinaï voor Israël, dat van Golgotha voor de volkeren en dus verlangt, dat de kerk haar oordeel over de jodenzending grondig zal herzien (S. 272–274). J. N. SEVENSTER

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

ROGER BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. P. Lethielleux, Paris 1957. L + 283 blz.

Hugo van Sint Victor, de zelfstandige en wellicht de meest universele geest uit de tijd van de opkomende Scholastiek, heeft het nimmer aan belangstelling ontbroken. Zijn leven, geschriften en leer zijn van de zestiende eeuw af tot aan de huidige tijd toe voorwerp van onderzoek geweest. Roger Baron geeft een uitvoerige lijst van documenten en studies met betrekking tot deze grote godgeleerde, wijsgeer en psycholoog van de mystiek; wie hiervan kennis neemt, zal zich mogelijk de vraag stellen of er nog behoefte bestond aan een groot samenvattend werk. Naast de talrijke studies die over het veelzijdige oeuvre van Hugo in tijdschriften en monografieën opgenomen zijn, waren ook reeds enige syntheses geleverd; van deze moeten met ere genoemd worden die van F. Vernet in de *Dictionnaire de Théologie Catholique* VII, 1922, c. 240–308 en van M. Grabmann in zijn *Die Geschichte der scholastischen Methode* II, 1956, 229–323. Desalniettemin heeft Baron het noodzakelijk geacht de bestudering van de victorijn met kracht ter hand te nemen. Met welk een voortvarendheid hij dat doet, blijkt duidelijk uit dit samenvattend werk; het blijkt tevens uit de talrijke artikels over Hugo, die hij, op het moment dat het boek verscheen, in verloop van enkele jaren reeds had gepubliceerd, en andere waarvan hij de spoedige bekendmaking aankondigt. Het boek dat in 1954 aan de faculteit der letteren te Parijs als proefschrift is voorgelegd, vormt tezamen met de afzonderlijke bijdragen de vrucht van een veelomvattend onderzoek.

Zulk een energieke aanpak van de studie van een toch allerminst verwaarloosde auteur was alleszins gemotiveerd, al was het alleen maar omdat nog altijd niet vaststond welke geschriften terecht, en welke ten on-

rechte aan Hugo van S. Victor werden toegeschreven. Ook hiervan waren uiteraard door anderen reeds voorstudiën gemaakt, maar een kritisch overzicht van het gehele oeuvre was tot nog toe uitgebleven. Zo is Baron ertoe gekomen zijn studie een bruikbare en gezonde grondslag te verschaffen door met gebruikmaking van andermans voorarbeid maar ook op grond van eigen speurwerk een poging te doen uit te maken wat echt- en wat pseudo-hugoniaans is. In vele gevallen komt hij tot overtuigende resultaten, in andere blijft het bij een ,,non liquet". Het behoeft geen betoog dat hier de *Summa Sententiarum* en Hugo's aandeel aan dit werk ter sprake komt. Baron stelt een artikel hierover in uitzicht. Hij stelt eveneens de veelbesproken kwestie aan de orde aan welk werk de prioriteit toekomt, aan Hugo's *De Sacramentis* dan wel aan de *Summa Sententiarum*, en komt tot de slotsom: ,,En realité, l'apparition des matériaux a précédé le *De Sacramentis*, mais leur assemblage a suivi". (p. XLVIII). De *Summa* neemt hij dan ook niet op onder de werken die, in hun geheel, met stelligheid aan Hugo toe te schrijven zijn. Anderzijds acht hij de argumenten die ingebracht zijn tegen Hugo's auteurschap van de *Expositio super regulam S. Augustini* – een in de middeleeuwen zeer verspreid en veelvuldig vertaalde commentaar – te zwak om ze enigerlei waarde toe te kennen.

Een ander controversieel punt, dat hij hier vluchtig aanroert maar expliciet onderzoekt in zijn ,,Notes biographiques sur Hugues de St.-Victor" in *RHE* LI 1956, 920–934, betreft de afkomst van deze vroege scholasticus. Na een zorgvuldige toetsing van de mededelingen in de oude bronnen en van hun uiteenlopende interpretaties schaart hij zich met beslistheid aan de zijde dergenen die aannemen dat Hugo uit de omgeving van Yperen geboortig, en niet een afstammeling uit het Saksische gravenhuis van Blankenburg is. Zijn Nederlandse afkomst is intussen weer ontkend door J. Taylor, *The origin and early life of Hugh of St. Victor*, 1957. (Zie de bespreking van Oberman in NTT, XIII, 1959, 224–225).

Op deze solide basis doet Baron het gebouw zijner synthese verrijzen. De leidende gedachte hiervan ligt besloten in de titel; een opklimming van ,,science" tot de hoogtepunten der ,,sagesse" is namelijk even moeilijk aantoonbaar als de chronologische volgorde waarin Hugo's geschriften zijn ontstaan. Het gaat niet aan de ,,lector artium" strikt te scheiden van de ,,lector sacer" en de ,,homo interior". Denken en geloven, scholastiek en mystiek wil deze universele geest laten samenvallen. Uit de beknopte analyse die schrijver van Hugo's belangrijkste geschriften, met name *De Sacramentis*, het *Didascalicon*, *De Arca*, *In Ecclesiasten*, *In Hierarchiam* en *De Contemplatione*, geeft, treedt de victorijn naar voren als wetenschapsbeoefenaar, theoloog en mysticus, die weliswaar veel te danken heeft aan Augustinus, Hieronymus, Anselmus en Dionysius Areopagita, om slechts de belangrijksten te noemen, maar daarnaast de kunst verstaat onder toevoeging van eigen gedachten een begin te maken met een systematische ordening van dogmatiek en mystiek.

Mutatis mutandis geldt hetzelfde van Baron's studie. Zijn werk is allereerst een verzameling van vlijtig verzameld materiaal; in de litteratuurlijst die hij geeft, vermeldt hij niet alleen alle te zijner kennis gekomen geschiedenissen van de wijsbegeerte, dictionnaires en encyclopedieën, waar-

in aan Hugo meer of minder aandacht is besteed, maar ook soortgelijke werken waarin hij *niet* wordt vermeld! Dezelfde grondigheid kenmerkt zijn behandeling van Hugo's opera; hij zet de lezer een volledig aperçu voor van de meningen der specialisten, maar gelukkig verzuimt hij niet ook zijn eigen opvatting kenbaar te maken en deze, zo nodig, te schragen door de resultaten van eigen onderzoek.

Het is te betreuren dat de bovenvermelde afzonderlijke studies niet als bijlagen in een tweede deel konden verschijnen. Maar wellicht vindt Baron, die thans hoogleraar aan de vrije r.k. faculteiten te Angers is, eenmaal gelegenheid zijn – helaas door veel zetfouten ontsierde – werk te herzien en uit te werken. C. C. DE BRUIN

LUDWIG SCHÜTZ, *Thomas-Lexicon*, Frommanns Verlag, Stuttgart 1958. 910S, DM 62,—.

Met een fotografische herdruk van een boek, dat in 1895 in tweede editie zijn definitieve vorm verkreeg, wordt de grote ijver en het geduld, waarmee dr. Schütz de woordenschat van Thomas van Aquino heeft gerangschikt en geanalyseerd, terecht geëerd.

Ondanks zestig jaar wetenschappelijk onderzoek, verlopen sinds de laatste uitgave, kan dit woordenboek nog steeds een belangrijk hulpmiddel zijn voor de medievalist en de meer algemeen geïnteresseerde dogmenhistoricus. Dit is voornamelijk te danken aan de gelijke aandacht besteed aan de theologische en de filosofische aspecten van Thomas' gedachtenwereld, en aan de tijdloze precisie welke de auteur nastreefde.

Om slechts een enkel voorbeeld te noemen, de bladzijden aan *gratia* gewijd volgen de driedeling van Thomas in genade als gunst, geschenk en dank (S.T.I.II. 110. 1c) waaraan het minder gebruikelijke *gratia per eminentiam* (i.e. de Heilige Geest; in de XIVde en XVde eeuw immer *gratia increata* genoemd) is toegevoegd. Genade als geschenk beslaat uiteraard de meeste plaats en met uitvoerige citaten aan alle werken van Thomas ontleend, worden twee en veertig onderscheidingen aangegeven.

Men kan slechts betreuren dat de uitgeefster geen mogelijkheid heeft gezien de prijs lager te houden.

Voor het juiste verstaan van de betekenis van *termini technici* zoals *culpa*, *poena*, *verbum* en *habitus* vindt men in deze lexicon een uitnemende handleiding. H. A. OBERMAN

Johannes Calvins Predigten über das Buch Hiob, in Auswahl übersetzt und bearbeitet von ERNST KOCHS. Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1950. 419 S. Ln. DM. 22.50, br. DM 18.—.

Johannes Calvins Auslegung des Profeten Jesaja, 2. Hälfte, übersetzt und bearbeitet von WILHELM BOUDRIOT. Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers 1949. 639 S. Ln. DM. 25.— br. DM 20.—.

Gaarne vestigen wij de aandacht op deze beide delen uit de serie *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift*, die ons pas onlangs, verschei-

dene jaren na verschijning, werden toegezonden. Van de 159 preken, die Calvijn op weekdagen in de jaren 1554 en 1555 over het boek Job hield, bevat deze Duitse vertaling slechts een keuze, nochtans uitgebreid genoeg om een goed inzicht te verschaffen in de wijze waarop de hervormer deze stof behandeld heeft. Uiteraard kan men hier veel vinden omtrent Calvijns beschouwing over 's mensen leed en lot en Gods rechtvaardigheid en voorzienigheid, ook omtrent de vraag in hoever Calvijn een natuurlijke openbaring erkend heeft. De uitlegging van het boek Jesaja betreft de hoofdstukken 36–66. Hoewel Calvijn nog geen ,,Deuterojesaja'' kent, ziet hij duidelijk dat met hoofdstuk 40 een nieuwe gedachtengang begint, die betrekking heeft op de Babylonische ballingschap. Deze uitlegging is vooral van belang voor Calvijns christologische exegese van het Oude Testament. Ten behoeve van een bredere bestudering van Calvijns theologie is de uitgave van deze serie hoogst waardevol. W. F. Dankbaar

WIJSBEGEERTE

Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought.* 4 Vol. (tot. 2205 pag.) H. J. Paris (Amsterdam) & The Presbyterian and Reformed Publ. Cy. (Philadelphia). 1953–1958. Transl. by D. H. Freeman, W. S. Young, H. de Jongste. Index (vol. IV) by H. de Jongste.

Deze omvangrijke, goed uitgegeven en tevens kostbare uitgave van het belangrijke werk van Dooyeweerd, dat onder de titel *Wijsbegeerte der Wetsidee* in 1935–1936 verscheen, is mogelijk geworden dank zij een subsidie van Z.W.O. Deze vertaling is trouwens meer dan een goede Engelse vertaling, die op vele punten de oorspronkelijke Nederlandse tekst verbetert, zij is ook een omwerking, waarbij de auteur nieuwe passages heeft ingevoegd. Het vierde deel omvat een uitvoerig en voortreffelijk register. Tevens is het werk teken van de verbreiding, die deze wijsbegeerte in bepaalde kringen van andere landen, zoals Zuid-Afrika en Amerika, vindt. In Nederland is deze filosofie, door Dooyeweerd en Vollenhoven ontwikkeld, de wijsbegeerte die aan de Vrije Universiteit gedoceerd en door alle studenten in hun propaedeuse gevolgd wordt. Doordat voorts bijzondere leerstoelen ten behoeve van deze filosofie ingesteld zijn te Leiden, Groningen, Utrecht, Delft en Rotterdam, doet zij ook elders haar invloed gelden. Aanhang heeft zij voornamelijk in de kringen van de Vrijgemaakt Gereformeerde Kerken (vroeger aangeduid als onderh. art. 31 der K.O.) en in, al is een dergelijke terreinafbakening altijd wat onzuiver en onbillijk, de rechtse kringen der Gereformeerde Kerken. Onder theologen heeft zij echter tot heden weinig ingang gevonden.

De *Wijsbegeerte der Wetsidee* (voortaan afgek. als: W.d.W.), zoals deze door Dooyeweerd ontwikkeld is, dient echter niet allereerst als curieus Nederlands-godsdienstig verschijnsel beschouwd te worden, zoals onlangs nog geschiedde in een Frans geschriftje ten behoeve van het toerisme in Nederland, waar in één adem met de vele fietsen in de straten van Amsterdam de calvinistische wijsbegeerte, die het universum in 14 lagen ver-

deelt, genoemd werd. De *W.d.W.* is in eerste instantie een poging tot radicaal christelijke bezinning op de werkelijkheid in haar afhankelijkheid van de Schepper en gecentreerd in de religieuze gerichtheid van de totale mens. Dit komt in de hoofdlijnen van het stelsel reeds uit: de werkelijkheid heeft een bepaalde betekenis, een zin, in elk van haar aspecten. Daar ligt een verwijzing in naar de totale zin, die tevens de vraag naar de Oorsprong inhoudt. De wijsbegeerte dient de kritische vraag te stellen hoe menselijk denken kan transcenderen naar de oorsprong toe (vandaar de Engelse titel). Welnu, dit blijkt samen te hangen met een keuze, vanuit het totale bestaan, die religieus van aard is (I, 1–21). De kritische vraag van Kant naar de mogelijkheid van de kennis wordt hier tot de radicale vraag naar de religieuze wortel van de werkelijkheid. Dat houdt in dat deze laatste haar beweging naar God toe (of van Hem af) verkrijgt in de mens en zij besloten is in de religieuze horizon (II, 551–561).

De werkelijkheid doet zich in eerste instantie aan ons voor binnen de horizon van de tijd. Tijd betekent de samenhang van al het geschapene, maar tevens de refractie van de totale zin in de veelheid der zinaspecten: de tijdsorde drukt zich anders uit in de taal, dan in het louter biotische (vitale ontwikkeling, e.d.) of in het ruimtelijke (simultaneïteit) (I, 28–32, II, 7, 8). Van belang is de analyse, die duidelijk de zin-kern aangeeft van een bepaald aspect, want een opsomming als: fysisch, biotisch, psychisch, enz. is onvoldoende. Zo wordt het wezenlijke van de juridische sfeer misverstaan, als men de zin-kern niet ziet in de ,,vergelding'' (zowel in bonam als in malam partem, en niet beperkt tot het strafrecht) (I, 3, II, 77, 129). Zulk een zin-kern is echter – en daarin manifesteert zich de samenhang van alle aspecten of kringen – omgeven door verwijzende momenten, die of vooruit, naar hogere kringen wijzen (anticipaties; b.v. in de psychische sfeer anticipeert het rechtsgevoel op de juridische kring), of terug, naar funderende kringen (retrocipaties; ,,overdaad schaadt'' is in de esthetische kring een retrociperen op de economische zin-kern) (II, 164–180). Anticiperende momenten worden eerst in een hogere kring openbaar. In een primitieve maatschappij zullen op de morele sfeer anticiperende momenten rond de zin-kern der juridische sfeer (vergelding), zoals goede trouw, billijkheid, niet naar voren komen. Is dit wel het geval, zoals in een meer ontwikkelde maatschappij, dan heeft een ,,ontsluiting'' van de vroeger star gesloten sfeer plaats gevonden (I, 29, II, 182–184). Hierbij valt op dat deze ontsluiting een beweging van lagere kringen tot hogere zichtbaar maakt, d.w.z. de totale werkelijkheid binnen de menselijk-culturele ontwikkeling – immers de aritmetische, de ruimtelijke, de fysische, enz. sferen vanuit o.m. de esthetische, juridische, morele ontsluit – brengt. Hierbij zijn ideeën werkzaam, d.w.z. niet meer toegesloten begrippen, maar ideeën, die de transcendentale richting van de tijd aanduiden (II, 181–188, 296, 335).

Met dit laatste hangt samen de hiërarchie der zin-aspecten of wetskringen, zoals de auteur deze tekent: aritmetische (getal), ruimtelijke, kinematische (mathematische beweging), fysische, biotische (leven), psychische (gevoel), analytische (logische), historische, linguistische, sociale, economische, esthetische, juridische, ethische, pistische (geloof als in de

tijd werkzame functie bij christen zowel als bij niet-christen). Door na te gaan wat zin-kern is en wat tot de eromheen gegroepeerde analogische momenten behoort, kan een wetskring afgebakend, door het toenemend aantal retrociperende en het afnemend aantal anticiperende analogieën na te gaan de opklimmende volgorde vastgesteld worden. Elk der wetskringen heeft iets eigens (soevereiniteit in eigen kring), mag dus niet tot een ander herleid worden (het ethische enz. niet tot het sociale, zoals in het sociologisme; het psychische niet tot het biotische, zoals in het biologisme, enz. enz.), terwijl elke kring in de tijdssamenhang en de straalbreking der tijd (het witte licht der zinvolheid door het tijdsprisma zich in de verscheidenheid der kringen schiftend) op eigen wijze de totale zin uitdrukt (universaliteit in elke kring).

In de eerder genoemde ontsluiting speelt de laatste kring een grote rol. Wanneer deze in ontslotenheid functioneert betekent dit een bevrijding van magisch-mythisch denken en drukt de religieuze grondrichting van de mens – tot, of van God af, gericht – zich in de totale tijdsamenhang duidelijker uit (o.a. II, 325–328). Deze grondrichting ligt zelf niet in de pistische kring besloten, maar staat buiten de tijd, gaat de functionele verscheidenheid vooràf, en is de gerichtheid van het boventijdelijk hart als religieus uitgangspunt van het leven (I, 65, II, 229, 300).

Boeiend is de uitwerking van het voorgaande in de leer aangaande het ding. Dit kan namelijk niet binnen één wetskring gevat worden. De kwalificerende functie van een boom is ongetwijfeld de biotische, maar de boom is méér: hij kan object zijn in de esthetische, de juridische, en andere sferen. Andere dingen vinden zelfs hun kwalificerende functie in een kring waar zij geen subject zijn (subject wil hier zeggen sub-jectum, onderworpen aan de wet, waardoor een kring beheerst wordt; zo is in de biotische o.a. een plant, in de aritmetische kring het getal subject): het vogelnestje dient niet vanuit de fysische, maar vanuit de biotische, of als men let op het dierlijk instinct dat zich erin uitdrukt, beter nog vanuit de psychische kring als psychisch object gekwalificeerd te worden (psychisch heeft een engere dan de gebruikelijke betekenis: animaal beleven). Zo blijkt dat de werkelijkheid van een ding dynamisch is en zich in de gehele tijdelijke wereld (in transcendentale, ontsluitende richting) manifesteert. De zin van het bestaande wijst steeds verder, boven zichzelf uit (III, 53–66, 107–109).

Dit blijkt ook uit hetgeen de auteur aanduidt als enkapsis: de vervlechting van verschillende individualiteitsstructuren van onderscheiden niveau. Zo zijn moleculen enkaptisch opgenomen in de levende cel. Zij vormen dus geen déél van het cel-geheel, zoals dikwijls wordt gezegd, want de delen moeten evenals het geheel sub-ject zijn in de biotische kring; delen zijn b.v. celkern, protoplasma. (o.a. III, 638, 639). In uitvoerige beschouwingen, die zich o.a. ook met de enkaptische vervlechtingen bezighouden zoals deze zich t.a.v. gezin, kerk en staat voordoen, wordt profijt getrokken van het inzicht in de enkapsis .

Zo wordt duidelijk dat tot in het individuele ding toe zich de samenhang van de totale kosmos spiegelt. Daarmede komt het grondthema, dat het uitgangspunt van deze weergave was, duidelijk weer naar voren. De

boom, die alleen biotisch zou fungeren, zou voor de mens niet bestaan (geen object van waarneming, welgevallen, handel, enz.) en eigenlijk een ,,Ding an sich'' wezen. Welnu de dingen zijn steeds ,,voor ons'' (III, 56). De objectfuncties worden door menselijke activiteit gerealiseerd, zonder dat men daarbij ergens in de tijdelijke werkelijkheid halt kan houden: de zin der dingen wijst rusteloos verder (III, 109). Doch dan is b.v. een boom slechts pas een reëel gegeven, indien hij uiteindelijk als object gekwalificeerd wordt binnen de pistische grens-kring (het geloof), waar juist verwezen wordt naar de wortel van het menselijk bestaan, dat slechts in Christus de totale kosmos kan richten op de ware Oorsprong (III, 633).

Bovenstaande uitvoerige weergave is in wezen een uitermate beperkte selectie, die uit deze *W.d.W.* het meest waardevolle thema naar voren trachtte te brengen, teneinde het begrip voor deze wijsbegeerte te dienen. Een radicaal christelijke poging tot concentratie der werkelijkheid in de religieuze gerichtheid van de mens is hier ondernomen. Een aantal kritische vragen dienen dit beeld te completeren.

De grondgedachte is die van de richting van het menselijke hart. Deze wijsbegeerte... ,,leads to the discovery of a radical antithesis between the transcendental ground-Idea of a philosophy which is entirely ruled by the central motive of the Christian religion, and that of immanence-philosophy in all its various trends.'' (I, 114) Wanneer men dit ,,entirely'' onderstreept, is een christelijke weerlegging van deze stelling zelfs al niet meer nodig. Welnu, het bezwaar is dat dit ,,entirely'' in de *W.d.W.* voortdurend gepretendeerd wordt. Dat komt uit in tweeërlei opzicht. Ten eerste hierin, dat de theologie als wetenschap, betrokken op de logische tezamen met de pistische wetskring, afhankelijk gesteld wordt van een wetsidee, welke zij niet in zichzelf, maar in de *W.d.W.* zou dienen te vinden (o.a. II, 562, 563). Maar is deze wijsbegeerte dan niet zelf afhankelijk van zeer bepaalde theologisch-dogmatische en exegetische interpretaties? B.v. als gezegd wordt dat de idee der kosmische tijd aan de Openbaring ontleend zou zijn (II, 54)? Of dat het hart, met een beroep op de bijbel, boven-tijdelijk genoemd kan worden (o.a. I, 506)? Of als het gebruik, dat van het woord ,,geloof'' gemaakt wordt, met beroep op Hebr. 11 bijbels genoemd wordt (II, 299), terwijl toch het bijbels spraakgebruik nimmer geloof naast geloof stelt als een pistische functie, maar geloof tegenover ongeloof?

Omgekeerd zou ten tweede ook de afwijzing der andere wijsgerige stromingen minder absolutistisch moeten zijn: men kan hen niet afdoen als louter immanentiefilosofie (o.a. I, 14). De algemene genade is voornamelijk de handhaving van de tijdelijke wereld-orde (III, 506). Is dat zo, nog afgezien ervan, dat ook dit al weer op een speciale theologie stoelt? Gaat het in deze filosofieën alleen maar om de autonome mens (I, 12) of zou toch ook daar Gods waarheid niet werkzaam zijn? Het gevolg is dat alle interpretaties van andere denkers iets onbillijks en wetenschappelijk ontoereikends hebben. Zo zou de Plato-interpretatie overtuigender zijn geweest, indien niet de dialectiek vorm-materie, waarbij de term μὴὄν in Aristotelische zin Plato in de schoenen geschoven wordt, maar de idee van het Goede uitgangspunt tot een positievere waardering was geweest (b.v. II, 57). Husserl wordt bepaald misgeduid: zijn fenomenologische reductie

wordt als wereldvernietiging en zijn „bewustzijn" als een residu, elders als een metafysisch begrip geduid (II, 28, I, 92). Husserl's uitdrukking „das absolute Bewusstsein als Residuum der Weltvernichtung" wordt door Husserl zelf echter als volgt uitgelegd: „Dem vollgültigen Sein der Welt... ist so wenig etwas abgezogen... oder gar geleugnet...", waarbij Husserl zegt, dat hij de filosofische verabsolutering der wereld wil tegengaan (Ideen I, 107) „Es fällt ihr nicht ein, die Welt der Erfahrung im mindesten anzufechten" zegt hij van zijn fenomenologische methode (*Erste Philosophie* 247). De neopositivist Wittgenstein, in zijn periode van zijn *Tractatus*, wordt geheel ten onrechte gelijkgesteld met het fysicalisme, dat denkers als Carnap enige tijd gehuldigd hebben (II, 60). Gelijksoortige bezwaren zouden t.a.v. andere denkers, zoals Heidegger, op kernpunten te maken zijn. Maar dergelijke uiteenzettingen worden hier niet allereerst op filosofisch-technische gronden bestreden, doch om de vraag te onderstrepen of Dooyeweerd de werking Gods in het niet-christelijke denken niet te zeer miskent. Door een, naar ik persoonlijk meen, on-christelijk hanteren van de antithesegedachte wordt de *W.d.W.* belemmerd in een soepele, zich verder „ontsluitende" ontwikkeling (het valt op hoe weinig beweging tussen de Hollandse uitgave van twintig jaar terug en de huidige te constateren valt) en snijdt het zich ook de weg af tot een open verstaan van andere wijsgerige stromingen.

Wat het voorlaatstgenoemde betreft mist men een radicaal problematisch stellen van eigen wijsgerige grondnoties. Slechts twee voorbeelden: de hiërarchie der wetskringen en de kosmische tijd. Zijn deze zo door de bijbelse openbaring beïnvloed als voorgesteld wordt? Wat het eerste betreft hebben reeds een viertal schrijvers gewezen op de verwantschap met de Schichtenleer van N. Hartmann. De auteur verweert zich hiertegen o.a. door te wijzen op de verschijningsdatum van Hartmann's ontologie, maar Hartmann's visie was reeds in oudere geschriften en in zijn Logos-artikelen in de twintiger jaren in wijde kring bekend, terwijl nog afgezien van de historische samenhang de overeenkomst op verschillende punten (lagen, anti- en retrocipaties, kosmische tijd), naast grote verschillen, verrassend is. Dat behoeft overigens nog niet tegen het stelsel der *W.d.W.* als zodanig te pleiten, wel kan het tot groter zelfkritiek nopen, ook t.a.v. de veroordeling door de *W.d.W.* van andere christen-denkers als synthese-filosofen (t.w. van bijbelse en heidense motieven). Dat geldt trouwens ook t.o.v. neo-Kantiaanse (begrip „Gegenstand") en Husserliaanse invloeden (de gedachte van „horizon"), die in de *W.d.W.*, naar ik meen, op te merken zijn.

Filosoferen, juist voor de christen, is een daad van verbondenheid met de mensheid, een communicatie, die toegesloten horizonten tracht tot klaarheid te brengen. Dat houdt enerzijds grotere erkenning van de samenhang van eigen met ander denken in, maar tevens de vreugde van telkens nieuwe mogelijkheden tot zelfkritiek, welke aan het denken zijn dynamiek en communicativiteit t.a.v. de voortschrijdende historie verlenen. De leer der „Schichten" als wetskringen is te objectivistisch. Zijn deze afbakeningen der wetenschap (getal, ruimte, enz.) wel zo direct voorhanden, en door goddelijke wet verordineerd? Wordt dan niet af-

breuk gedaan aan de zo waardevolle gedachte der *W.d.W.*, dat zij ,,voor ons'' zijn, dat zij pas als zin functioneren binnen de religieuze horizon van de mens? In verband daarmede wordt de wet als grèns tussen God en schepping omschreven. Maar is deze wet niet te zeer vanuit de wetskringen gedacht dan dat omgekeerd laatstgenoemde vanuit de wet als verbóndenheid van God aan de schepping gezien worden? Hetzelfde zou van de kosmische tijd gezegd kunnen worden. Is deze tijd alleen maar zinsplitsing, is hij niet veeleer zinvolle beweging, zinonthulling? Of duidelijker: kan men de tijd wel zo scherp onderscheiden van de eeuwigheid, een onderscheiding die de antropologie (boven-tijdelijk, voor-functionele hart als concentratiepunt van de tijdelijke functies (III, 758)) niet vrij doet zijn van dualisme? Hangt de eeuwigheid als presentie Gods niet inniger met de wereldtijd samen? Het zijn allemaal vragen, die tegelijk weer terug willen wijzen naar de waardevolle thematiek van dit breed opgezette werk: de beweeglijkheid der zinvolle werkelijkheid die als het ware explodeert in de religieuze wortel van het menselijke ex-sistente (I, 58) bestaan. C. A. VAN PEURSEN

FERD. SASSEN, *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw.* Elsevier, Amsterdam en Brussel MCMLIX. 398 blz., f 19,50.

In het *Alg. Ned. Tijdschr. v. Wijsbegeerte en Psychologie* van december 1940 leidde prof. Sassen zijn ,,werkplan voor de beschrijving van de geschiedenis der wijsbegeerte in de Nederlanden'' in met de constatering, dat op dit gebied nog vrijwel alles te doen viel. Wel waren de hoofdfiguren van onze wijsgerige geschiedenis, zoals Siger van Brabant, Hendrik van Gent, Godfried van Fontaines, Geulinx, Spinoza, Hemsterhuis, van Heusde, Bolland enz. door een vrij uitgebreide literatuur intussen voldoende belicht, maar van wat door anderen voor de wijsbegeerte is gedaan bleef onze kennis nog zeer onvolledig. Het totale beeld van ons Nederlands wijsgerig leven zou geleidelijk moeten worden opgebouwd en ook figuren van lagere rang en minder betekenis zouden daarbij niet mogen worden verwaarloosd. Sassen sprak de hoop uit, dat de ontvouwing van zijn ontwerp zou worden verstaan als een oproep tot medewerking en dat deze ,,bij uitstek nationale onderneming'' met vereende krachten tot een goed einde zou kunnen worden gebracht.

Deze hoop is, zoals hij in het woord vooraf tot het hier aangekondigde boek meedeelt, slechts voor een klein deel in vervulling gegaan. Het gevolg is, dat er nog te veel ontbreekt om thans reeds een poging tot synthese als volledig verantwoord te kunnen beschouwen. Dit boek is dan ook in de eerste plaats bedoeld als een wegwijzer naar de werken van de daarin behandelde figuren en naar de hen betreffende literatuur, terwijl de pretentie van de auteur niet verder reikt dan een ,,voorlopige beschrijving'' van het wijsgerige leven, zoals zich dit op Nederlandse bodem heeft afgespeeld. Wij behoeven hem dan ook niet persoonlijk verantwoordelijk te houden voor de onder een weinig beminnelijke portrettekening op het omslag voorkomende mededeling, dat hier de geschiedenis van de

Nederlandse wijsbegeerte ,,voor het eerst in haar geheel uit de bronnen beschreven'' is, een mededeling, die de schrijver zich waarschijnlijk wel wachten zal voor zijn rekening te nemen na de vroeger op hem uitgebrachte kritiek wegens zijn bronnengebruik (door Brounts).

Sassen heeft zijn stof in vier hoofdstukken verdeeld: Middeleeuwen; Renaissance en Reformatie; Ervaringswijsbegeerte en Verlichting; Negentiende eeuw. Voor het eerste tijdvak zijn (uiteraard, zou men zeggen, omdat er anders nauwelijks iets overbleef) ook de Zuidelijke Nederlanden in de behandeling betrokken en de schrijver doet zijn best om aan te tonen dat hoewel er in geen tijd als deze Europees werd gedacht, zich niettemin toen al specifiek-Nederlandse trekken begonnen te vertonen, die het recht geven over ,,Nederlandse Scholastiek'' en ,,Nederlandse wijsbegeerte'' te spreken. Men vraagt zich af waarom schrijver de middeleeuwse Nederlandse mystiek buiten dit boek gehouden heeft, terwijl hij toch zo wel op het autochthoon-Nederlandse karakter daarvan als op haar nauwe relatie met de scholastiek wijst. Een figuur als Ruusbroec, die volgens zijn eigen woorden (*Tijdschr. v. Wijsbeg.*, nov. '40) door de historicus van de filosofie niet mag worden voorbijgegaan, wordt hier, op een enkele vermelding na, niettemin volstrekt gepasseerd.

Men mag benieuwd zijn of er na de verschijning van dit boek in de naaste toekomst méér van anderen over de geschiedenis der Ned. wijsbegeerte los komt dan toen Sassen bijna 20 jaar geleden zijn oproep plaatste. Bijzonder inspirerend is (van enige hoofdfiguren afgezien) het onderwerp op zichzelf toch eigenlijk niet te noemen en de enigszins toonloze trant, waarin Sassen erover vertelt, is niet geschikt om tot de verlevendiging der materie iets noemenswaardigs bij te dragen. Natuurlijk is het boek een uiterst respectabel werkstuk. Maar het staat veel te vol met epigonen en epigoontjes en veel te leeg met verwijzingen naar de algemene achtergrond van de Nederlandse beschaving en samenleving, waarbinnen het wijsgerige denken zich voltrekt. R. F. Beerling

DOGMATIEK

G. J. Paul, *Schepping en Koninkrijk.* Een studie over de theologie van Dr. O. Noordmans. H. Veenman en Zn., Wageningen 1959, ing. f 9,80, geb. f 11,40.

De dissertatie van Dr. Paul is een dogmatische samenvatting geworden van Noordmans' theologie. Aan zulk een compendium bestond zeker behoefte en wij zijn collega Paul dankbaar voor de wijze waarop hij zich van deze moeilijke taak gekweten heeft. Een overzichtelijke dogmatische studie te leveren over het markant-originele, flitsende en schijnbaar fragmentarische denken van Noordmans is waarlijk geen geringe zaak. Noordmans was een diep delver van oude en nieuwe schatten en tevens een geïnspireerd lyricus; één van de grootste theologen van Europa met een totaal eigen stijl. Bijna niet te vertalen en te vertolken is zijn oeuvre, gelijk een groot kunstwerk. Dr. Paul heeft – met grote bescheidenheid (stellig uit eerbied geboren) zichzelf op de achtergrond stellend – Noordmans

eigen stem zoveel mogelijk laten klinken en zich bepaald tot een ordening en samenvoeging van de wijd verspreide stof, die in boeken, brochures, artikelen en polemieken verborgen lag; daarbij ook onuitgegeven manuscripten raadplegend. Deze volledigheid is een verdienste en een aanwijzing hoe belangrijk het zou zijn als het in de toekomst komen kan tot een uitgave van Noordmans' verzameld werk. Dr. Paul heeft zich de stof volkomen eigen gemaakt en met kennis van zaken het gelijksoortige bijééngevoegd. Volkomen verantwoord is zijn indeling naar de drievoudige belijdenis van het Credo en belangrijk is het hoofdstuk waarin hij Noordmans' gedachten en arbeid inzake Kerkorde en belijdenis heeft verenigd. Juist in de huidige omstandigheden van de Hervormde Kerk zijn deze bladzijden van uitzonderlijk belang!

Zo heeft dr. Paul ons de vollédige Noordmans, de begenadigde leraar, voor ogen gesteld:

1. Zijn theologie was een explicatie van het apostolisch credo naar de uitlegkundige regel van de twee dogmata: het geheimenis van de Heilige Triniteit en het geheimenis van de predestinatie.

2. Zijn theologie draagt dáárom zulk een reformatorisch stempel, omdat door haar zonder onderbreking de lofzang gezongen wordt op het *forensische* heilshandelen Gods; op de onweerstandelijke genade van Boven, de niet te ontroven troost.

3. Zijn theologie wil een *trinitarisch* belijden zijn. Maar het specifiek eigene van Noordmans' denken is gelegen in het *eschatologisch* accent, de pneumatologische accentuering die hij in dit trinitarisch belijden aanbrengt. Dat geeft het typisch Noordmanse dynamisch-dramatische kenmerk aan deze theologie. „Het optocht-karakter van zijn theologie", zoals dr. Paul het noemt.

4. Het klassieke dogma wordt radicaal forensisch verbogen en de openbaring wordt historisch-eschatologisch verstaan. Daarom mag er in deze theologie *geen evenwicht* heersen. De theologie, in de eerste plaats de Triniteitsleer, heeft volgens Noordmans niets te maken met een contemplatie over evenwichtsverhoudingen. „God blijft onder zijn werk niet gelijk. Hij is geen standbeeld". De Vader (die op de wijze van zijn majesteit alles in allen is) gaat schuil achter de Zoon en de Zoon treedt op de achtergrond ten behoeve van het werk des Geestes.

5. Daarom wordt Noordmans' theologie als uitlegging van het Credo beheerst door de ontkenning van regelrechte en harmonische overgangen tussen de drie artikelen van Vader, Zoon en Geest. In de eenheid van ons geloof aan de drievoudige openbaring Gods moeten wij oog hebben voor de *cesuur*, de *distantie;* bijna kan gezegd worden: voor de tegendelige spanningen. Want daaraan hangt zowel de heils*geschiedenis* als de *apostolaire* openheid; de open toegang tot het leven. De distantie is bij Noordmans de noodzakelijke garantie voor de openheid, de bereikbaarheid van het heil ten opzichte van deze gevallen wereld. De toegang tot de ware en radicale tróóst mag de zondaar niet versperd worden. (Dit is één van zijn hoofdthema's in „*Liturgie*", de achtergrond van zijn antwoord aan de „liturgische beweging" in Nederland).

6. Noordmans' pneumatologie is de vrucht van dit trinitarisch-eschato-

logische denken. De Schepper verborgen achter de Verzoener; de Verzoener verborgen achter de Verlosser; God-als-Geest, ,,God op 't laatst", de Herschepper. Het gaat om God in het láátste van zijn genade-openbaring, de God der opstanding.

Hier is de dynamiek tot een principiëel theologische factor verheven in de meest strikte en gevulde zin des woords. En hier liggen o.i. dan ook de vragen waarover de discussie zal moeten gaan. Zit er in dit denken vanuit het Einde, vanuit de belofte van het Koninkrijk, bij Noordmans niet méér filosofie van den geest (in speculatief-idealistische zin) dan hijzelf gewild en geweten heeft? Is het geoorloofd om heilshistorische categorieën zo op God zèlf toe te passen?

Wij kunnen ook van de andere kant naderen en vragen: houdt het soms onkritisch aandoende gebruik van de woorden ,,bijbel", ,,evangelie" en ,,Woord" (waarin zij inderdaad vaak niet meer zijn dan ,,boodschap", vocale mededeling, preek als aanzegging en toezegging) bij Noordmans niet verband met die door hem zo benadrukte leegten tussen de drie artikelen van het Credo, *de cesuren waarin de volle praesentia realis van Christus niet gedacht mag worden*?

Waarom verzette Noordmans zich zo tegen de o.i. bijbelse en troostrijke visie dat de Schepping van eeuwigheid in de Christus gegrond is? Zijn (overigens zo ingrijpende en magistrale) polemiek tegen Rome (Newman), tegen de Grieks-orthodoxe ,,Geist der Liturgie" en tegen het liturgisch streven van prof. van der Leeuw heeft, geloof ik, bovengenoemd verzet toch niet geheel gerechtvaardigd. (Het was ook niet in de lijn van zijn leermeester J. H. Gunning!). En wat is de blijvende waarde van Noordmans' pneumatologie waarin de *zelfstandigheid* van het werk des Geestes hartstochtelijk beleden wordt met behulp van een tegenover-stelling tussen de Geest en Christus, zodat het welhaast komt tot een òmkering van de paulinische belijdenis: ,,de Géést is de Heer"? Is in deze pneumatologie de Heilige Geest nog voluit beleden als de kracht en presentie van Christus als de Redder en het Licht der wereld? Op pag. 194 herinnert dr. Paul aan Noordmans' vraag: ,,is de incarnatie het vormbeginsel of is het de Bijbel zelve, het dictaat van den Heiligen Geest?" Deze vraag is, geloof ik, geen juiste vraag. De kerk kent de incarnatie niet als een geisoleerd vormbeginsel; maar kent ook geen gedicteerde Heilige Schrift die *in zichzelf* een eigen grootheid en als zodanig een werkende macht is.

Een ander voorbeeld. In verband met de vraag naar de reële presentie van Christus in de liturgische eredienst zegt Noordmans: ,,de gereformeerde wil èchte liturgie... de plaats voor de ontmoeting ligt in het Woord. Er blijft een stede der ontmoeting. Maar het begrip ,,plaats" wordt uit de schepping naar het Evangelie verschoven en krijgt dus een eschatologische betekenis" (pag. 196). Dit prachtige antwoord laat toch o.i. de vraag waarom het hier gaat, nl. de presentia realis van Christus in de gestalte van het Woord en dus in de samenkomst der gemeente onbeantwoord. Wij hadden gaarne gezien als dr. Paul in zijn beoordelend slothoofdstuk nader en eritischer was ingegaan op de stellig belangrijke en grote vragen, die Noordmans' theologie *juist bij zijn leerlingen* oproept! Barth enerzijds en van Ruler anderzijds worden wel wat al te snel terzijde

geschoven en vooral de enkele polemische zinnen gewijd aan Barth's scheppingsleer acht ik niet overtuigend.

Dr. Paul zelf blijkt tenslotte tegen de scheppingsleer en de pneumatologie van Noordmans ook zijn bezwaren te hebben, maar die bedenkingen komen als een ,,post scriptum'' achteraan en krijgen verder geen enkele functie. Dit neemt niet weg, dat dr. Paul met zijn studie over Noordmans aan theologisch Nederland een belangrijke dienst bewezen heeft. Wij hopen dat hij ook verder zijn aandeel zal blijven leveren, opdat Noordmans' theologie niet vergeten worde, maar ons blijve bevruchten.

J. M. Hasselaar

J. C. Schreuder, *De overwinningsgedachte bij Johann Christoph Blumhardt.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957. 160 blz., prijs f 6,90.

In deze aan de Vrije Universiteit verdedigde dissertatie gaat het om de vraag naar de dogmatische inhoud van het ,,Jesus ist Sieger!'' bij Blumhardt, de oudere. Mej. Schreuder was zich bewust van de bijzondere moeilijkheid, Blumhardt, die geen dogmaticus, maar prediker en zielzorger was, dogmatisch te fixeren. Terecht is zij echter uitgegaan van de overtuiging, dat Blumhardts boodschap theologisch relevant is.

Na een hoofdstuk over Blumhardts leven, waarin vooral de bekende gebeurtenissen in verband met de ziekte van Gottliebin Dittus behandeld worden, op een zeer verantwoorde wijze, volgt een dogmatische analyse, waarbij de volgende punten worden besproken: de verlossing, de vernieuwde uitstorting van de Heilige Geest, het wonder, geloof en gebed. In een afzonderlijk hoofdstuk wordt daarna gehandeld over ,,De opstanding van Jezus Christus''. Hierop volgt een hoofdstuk ,,De exegetische fundering'', waarin twee passages Rom. 8:18–30 (de zuchtende creatuur) en Luc. 18:1–18 (de onrechtvaardige rechter) worden geëxegetiseerd. Hiermee legt zij een grondslag voor de ,,kritische bezinning'' van het volgende hoofdstuk. In een slothoofdstuk volgt zij de wenk van Blumhardt om over zijn ,,Anregungen'' zelf verder te denken, en wel ten aanzien van het onderwerp: ,,Lijden en Overwinning''.

Het sympathieke van dit boek is de persoonlijke en zielzorgerlijke gegrepenheid door het onderwerp, vanwaaruit het geschreven is. Zonder deze zal men een figuur als Blumhardt ook onmogelijk recht kunnen laten wedervaren. Duidelijk stelt zij in het licht, dat al zijn uitspraken en heel zijn levenshouding vanuit de verwachting der parousie verstaan moeten worden. Daarom gaat het Blumhardt altijd ,,ums Ganze'', niet om de individuele zaligheid, maar om de redding der wereld, niet om een oplossing voor het probleem van individueel lijden, maar van het wereldlijden. Ook de eigenaardige en veel bekritiseerde verwachting van Blumhardt betreffende ,,een vernieuwde uitstorting van de Heilige Geest'' is volgens haar uitsluitend van belang vanwege de voorbereiding op Christus' wederkomst.

Haar kritiek op Blumhardt betreft voornamelijk drie punten; 1. zij constateert bij hem ,,een zekere dogmatische verlegenheid ten aanzien

van de waardering van Christus' opstanding in de gang van het heilshistorisch gebeuren" (blz. 70); 2. zij heeft er bezwaar tegen, dat hij Rom. 8:24 met Luther vertaalt door ,,wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung" (blz. 116); 3. de gedachte, dat de Heilige Geest van de gemeente geweken is en wij daarom moeten bidden om zijn vernieuwde uitstorting, is onhoudbaar. Deze drie bezwaren hangen m.i. samen: de schrijfster meent, dat Blumhardt in de spanning van het ,,reeds nu" en het ,,nog niet" eenzijdig het laatste en te weinig het eerste predikte.

Ik vraag mij af, of de heilzame verontrusting, die Blumhardt wekken kan, hierdoor toch niet enigszins verzwakt wordt. Zeker, de ,,preek" van Blumhardt heeft, om met Noordmans te spreken, de dogmatiek scheef getrokken, en dat dikwijls op een allerwonderlijkste wijze. Moeten wij haar nu weer een beetje gaan rechttrekken of moeten wij daardoorheen veel radicaler tot een nieuwbouw vanuit de eschatologische verwachting komen?

Tenslotte, deze zorgvuldige studie vraagt om een vervolg: over de overwinningsgedachte bij Blumhardt, de jongere!

E. Jansen Schoonhoven

L. Monden S.J., *Het Wonder.* Theologie en apologetiek van het christelijk mirakel. Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht 1958. 334 blz.

De auteur begint zijn Inleiding met de opmerking, dat het situatiebeeld van het katholiek mirakel in de laatste 50 jaar zowel binnen als buiten de kerk grondige wijzigingen heeft ondergaan. De houding van de niet-gelovige wetenschap ten aanzien van het wonder is veranderd. In de protestantse theologie bemerkt men een evolueren in de richting van de katholieke opvatting, welke in nauw verband staat met ,,de herwaardering van het sacramentele" (blz. 8). De r.k. apologetiek heeft zich meer en meer afgewend van haar strijd tegen de positieve wetenschap om het zwaartepunt van het wonder te leggen: ,,in zijn functie als goddelijk teken" (blz. 9; vgl. o.a. blz. 34 vlgg., 97 vlgg.). Schrijver neemt zijn uitgangspunt in het: ,,actueel geloofsbewustzijn van de kerk", het kerkelijk leergezag (blz. 13). Hij ziet het mirakel: ,,in de normale verlenging van de Menswording, evenzeer als de Kerk en de sacramenten" (blz. 27). Over de negatieve en de positieve kenmerken van het christelijk mirakel maakt Monden enige diepzinnige opmerkingen (blz. 53 vlgg.). Wie terzake over het ,,grote wonder" te Lourdes wil worden ingelicht doet goed het werk van deze geleerde te raadplegen (blz. 176 vlgg.). Volgens schr. staan de feiten ,,onomstootbaar" vast (blz. 212). Zij zijn authentiek en bezitten geen equivalent in het domein van de profane geneeskunde. Interessant is de op blz. 313 in een voetnoot gegeven statistiek: ,,Tussen 1858 en 1956 werden slechts 52 Lourdes-genezingen kerkelijk als mirakel uitgeroepen; 13 daarvan dateren van de laatste tien jaren. Tussen 1913 en 1946 echter werden geen genezingen kanoniek als mirakel erkend". Herhaaldelijk betoogt de auteur, dat het grote wonder slechts in de r.k. kerk voorkomt; zij bezit er het ,,praktische monopolie" van (blz. 291; vgl. blz. 119 vlgg.;

blz. 321). Deze zienswijze, gericht door de tunnel van bepaald dogmatisch denken, is uit de aard der zaak aanvechtbaar. De auteur zegt weinig over het wonder in de protestantse kerken en sekten (blz. 267–277). ,,Het protestantisme, in zijn grote en officieel erkende richtingen en vormen althans, kent geen persoonlijke wonderverwachting en maakt geen aanspraak op het wonder als op een goddelijke garantie van zijn boodschap" (blz. 268). Onder de op blz. 97 vlg. genoemde protestantse literatuur missen wij toch wel namen als die van D. S. Cairns, G. Crespy, W. Grundmann, E. R. Micklem, L. D. Weatherhead e.a. De schrijver zal kunnen begrijpen, dat het reformatorisch denken op verscheidene punten van zijn werk grondige kritiek heeft. Dit neemt echter niet weg, dat dit boek een belangrijke aanwinst mag worden genoemd in de literatuur over het wonder. Bovendien kenmerkt het zich door een persoonlijke, boeiende en hier en daar lyrische stijl, hetgeen het genot van het lezen verhoogt. De uitgave is keurig en smaakvol verzorgd. H. VAN DER LOOS

O. SEMMELROTH S. J., *De ontmoeting van God en mens.* Uitg. Het Spectrum Utrecht-Antwerpen 1958. 315 blz. geb. f 9,75.

Dit boek is een vertaling door P. L. van Breemen van *Gott und Mensch in Begegnung*. Al komt soms nog wel eens een germanisme voor (begeestering), toch valt de moeilijke taak van zulk overzetten in een andere taal hier te roemen. Het schrijven van een dogmatiek voor niet-theologen is evenwel een buitengewoon moeilijk werk. Toch is dit bedoeld; de aankondiging op de omslag zegt: ,,dit boek is een uitnemende handleiding voor ontwikkelde Katholieken, die zich enige geestelijke inspanning willen getroosten, om zich te oriënteren over de voornaamste geloofswaarheden in hun diepere samenhang." Hulde aan de ,,ontwikkelde Katholieken", want ook voor de theoloog lijkt mij vooral deel 1 en 2 moeilijk genoeg; misschien geldt dit dan voor de niet-katholieke theoloog. Voor zo iemand is het wel boeiend, mede omdat het niet polemiseert. Voor hem is het merkwaardig dat er niet over de ,,ergernis", het skandalon van Jezus Christus gesproken wordt en ,,de toorn Gods" slechts eenmaal (75) terloops genoemd wordt, dat in het zeer voorzichtig behandelde eschatologisch gedeelte (over de ,,uitersten" 270) niet over het ledige graf van Jezus gesproken wordt en nauwelijks over de verkiezing van Israël (30). Opmerkelijk is hoe naast de paus ,,het college van bisschoppen" voorkomt, dat met hem ,,de gave der onfeilbaarheid bezit" (249 en 256). Het dogma forceert de exegese wel eens: van Luc. 8:19–21 wordt gezegd: ,,door het geloof weten wij, dat Maria hierdoor niet werd achteruit gezet, daar zij onder hen die Gods Woord horen en het onderhouden, de eerste is". (151). Ook wordt Luc. 15:11–24 aldus aangehaald: ,,Christus zelf is door zijn binnengaan in de zondige mensheid de verloren zoon geworden waarvan de parabel des Heren spreekt". Moeilijk blijft niet alleen bij de rooms-katholieken maar bij anderen ook, de verhouding van de Heilige Geest en de institutionele kerk; het valt bijv. op dat van Joh. 3:8 gezegd wordt, dat Jezus ,,daarmee te kennen wil geven hoe verheven de natuur

van de Geest Gods is", waarbij „verheven" veiliger is dan „vrij", hoewel dit laatste toch bedoeld is. (56). In de Christologie (2de deel) komt als in zovele christologiën het woord van Jezus, dat niemand de Zoon kent dan de Vader (Matth. 11:27) niet tot zijn recht; er staat nu eenmaal niet dat niemand de Zoon kent dan de Vader en de dogmaticus. De Zoon wordt niet anders gekend als degene die de Vader openbaart; de grenzen der kennis zijn wel eens nauwer dan de dogmaticus wil. Toch is dit boek een verdienstelijke poging om van de vakkennis uit naar buiten over de ontmoeting van God en mens met de gewone lezer na te denken.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel

OECUMENIA

Joseph Klein, *Skandalon*. Um das Wesen der Katholizismus. J. B. C. Mohr, Tübingen 1958. XII. 464 Seiten. brosch. D.M. 25. Lei. D.M. 29.

De titel van dit in zwaar Duits geschreven levenswerk dekt de inhoud niet. Schrijver biedt de bundeling van een aantal losse studies, meest over kanoniek recht, en de r.k. casuïstische ethiek. Het religieus en dogmatisch gehalte van het r. katholicisme komen inhoudelijk niet ter sprake. Na lezing van dit werk is het onbegrijpelijk dat mensen ueberhaupt in en uit dit geloof leven kunnen. Van de grandiose vernieuwing in de Nouvelle theologie en mystische ecclesiologie is amper sprake. Schrijver is door twee phaenomenen gebiologeerd. Daaraan is het boek gewijd, met een monotonie die uit deze monomanie voortvloeit. Zijn hoofdstelling luidt: de oorspronkelijke ergernis van het evangelie is vervangen door een kerk die als instituut zichzelf heeft geobjectiveerd, zich onfeilbaar acht als representant van Christus en door beloofde bijstand van de H. Geest. In twee episoden is het katholicisme van wezen veranderd. Bij de overgang van de platoons-sacramentele geloofsvisie naar de Thomistisch-aristotelische verrationalisering van het geloof, die noodzakelijk om het onfeilbaarheidsdogma vroeg. Vanaf 1350 heeft bovendien een convenientie-theologie doorgezet (dogma der assumptio) voor welke een geloofsgegeven niet scriptureel gegeven hoeft te zijn om toch verder te worden uitgebouwd.

Tegen de kerk als dit Gebilde van verrationaliseerde geloofsgarantie, tegen het rechtsdenken dat zich als vloek openbaart in zijn consequenties en tegen de casuïstische ethiek keert zich zijn aanklacht.

Het is onbegrijpelijk dat de auteur het „werkelijke" katholicisme als geloofsinhoud en als geloofsbeleving niet veel meer naar voren heeft doen komen. Dat sluit niet uit dat hij reële vragen stelt. Op grond van premissen die, helaas, zelf nergens gemotiveerd of exegetisch bewezen worden, maar als absoluut geponeerd. Het individualisme van het geloofsdenken van de schrijver culmineert in de idee van „der Einzelne vor Gott". Zijn eigen kerkbegrip (p. 418) kan, ondanks beroep op Luther, een ongeneeslijk protestants individualisme niet verhullen. Of men dan een gespreksvlak heeft met Rome? Als stof voor controversvragen heeft dit

boek waarde. Het zal bij geïnteresseerden in controvers-theologie zijn verdiende aandacht zeker vinden. H. VAN DER LINDE

A. TH. VAN LEEUWEN, *Hendrik Kraemer, dienaar der wereldkerk*. W. ten Have N.V., Amsterdam 1959, 174 blz., geb. f 8,90.

Men kan de vraag stellen, of het voor een beschrijving van het leven en werk van Kraemer niet te vroeg is. Zijn werk is immers nog niet voltooid en ondanks het feit dat hij de 70-jarige leeftijd reeds heeft overschreden, neemt hij – gelukkig – in woord en geschrift nog volop en actief deel aan de grote vragen van de Kerk en de wereld in deze tijd. Het is dus onvermijdelijk, dat de biograaf nog niet voldoende afstand kan nemen van hetgeen door Kraemer is teweeggebracht en welke blijvende vruchten zijn arbeid heeft opgeleverd. Toch is het om meer dan één reden toe te juichen, dat dit boek verschenen is. In de eerste plaats biedt het bepaaldelijk voor vele jongeren, die Kraemers levenswerk niet van nabij hebben kunnen volgen, een overzicht van zijn rusteloos bezig zijn op de fronten van Kerk en zending – die voor hem één zijn – in allerlei delen van de wereld en kunnen zij hier leren, dat zij nog tijdgenoten zijn van een waarlijk groot man. In de tweede plaats krijgt de lezer hier een blik op een groot aantal problemen, waar de kerk in het huidige tijdsgewricht mee geconfronteerd wordt, en levert dit boek hem een stuk kerkgeschiedenis van de eerste helft der twintigste eeuw, niet zozeer door een aaneenschakeling van feiten, maar van geestelijke constellaties. Want de schrijver, zelf een bekwaam leerling van Kraemer, heeft met vaardige hand en grote congenialiteit weergegeven met welke talrijke en vaak zeer ingewikkelde situaties Kraemer in oost en west in aanraking kwam, welke de inzichten waren die zijn snelle en scherpe analyses hem verschaften en hoe hij allerwege mensen wist te bezielen voor beslissingen, die het geloof in Jezus Christus in die situaties eiste. Van het anekdotische en tot op zekere hoogte ook van het persoonlijke in Kraemers leven heeft dr. van Leeuwen afgezien, om volle aandacht te wijden aan de zaak waarvoor hij zich telkens inzette. Het nationalisme in Indonesië, de verhouding van Christendom en islam, de zelfstandigwording der Indonesische kerken, de strijd om Bali en de zending, de geestelijke structuur van Ambon, de reorganisatie en de gemeenteopbouw-beweging in de Ned. Hervormde Kerk, het verzet tegen het nationaal-socialisme, de oecumenische arbeid in Bossey – dit alles en nog veel meer gaat aan ons oog voorbij en tegelijk worden ons de achtergronden er van en Kraemers drijfveren voor zijn aandeel daarin onthuld. Kraemer heeft er plezier in – zo vernemen wij – zichzelf geen theoloog te noemen. Waarom toch? Zijn Leidse professoraat, op Kristensens voorspraak, en zijn Utrechtse eredoctoraat waren toch geen vergissingen. Een onruststoker in de theologie is immers óók een theoloog! Trouwens: „dienaar der wereldkerk'' en theoloog zijn geen tegenstellingen. Kraemer doet ons voor hoe die twee ineenvloeien en wij hopen dat het hem gegeven zij, dit nog vele jaren op zijn indringende wijze voort te zetten.

W. F. DANKBAAR

PRAKTISCHE THEOLOGIE

E. L. SMELIK, *Overjarige Postille,* Uitg. Daamen N.V., Den Haag, geb. *f* 9,50.

Omdat over smaken niet te twisten valt, zal er altijd wel verschil in waardering voor preken blijven; maar ongetwijfeld zullen velen met mij gaarne willen behoren tot de mentale gemeente van professor Smelik. Het is heerlijk, dat er in Nederland nog zo gepreekt wordt. Voorzover mogelijk overtreft deze nieuwe postille de beide vorige nog in niveau en schoonheid. Ook hen die bij het maken van hun preken geen postille nodig hebben, kan ik aanraden er kennis van te nemen, omdat hun evangelieverkondiging er alleen maar rijker door worden kan.

Het minst geslaagd is de titel. ,,Overjarig'' betekent ,,meer dan een jaar oud''. Het is onduidelijk wat dat hier te zeggen heeft. Voorts moet geattendeerd op twee drukfouten. De teksten van blz. 18 staan niet in Lucas 2 maar in Lucas 1, en in de noot op blz. 225 moet IXX: 69 zijn. Dit echter slechts terzijde.

De preken van prof. Smelik doen denken aan die van wijlen prof. A. J. Th. Jonker. Bij beiden vinden wij dezelfde methode om een bijbels onderwerp te benaderen: cirkels trekkend, telkens andere accenten belichtend, het geheel versierend met verrassende citaten uit de moderne literatuur en alles betrokken op onze dagelijkse existentie. Smelik is echter toch ook weer anders dan Jonker. Zijn prediking is meer positief-levensblij, psychologisch verantwoord en minder theatraal. Aan de andere kant missen wij bij hem echte ,,dogmatische'' preken. Ik zocht tevergeefs in alle drie verschenen Postilles een preek over het plaatsvervangend lijden van Jezus Christus. Kenmerkend is, hoe hij als thema voor een leerdienst ,,Kindervragen'' kiest (blz. 197). Ik zou wel graag de preken eens onder ogen hebben die hij vroeger over de Heidelberger Catechismus gehouden heeft.

Smelik is blijkbaar niet belust op een theologisch-abstracte prediking. Hij is altijd met levende mensen bezig. De voorkeur voor figuren als Simeon is onmiskenbaar. Hij is als prediker steeds pastor. Hij geniet daarbij van zijn leven en wil dat ook aan de gemeente meegeven. ,,Inzonderheid het mensenleven en zijn ontplooiing kan verheuging wekken, de onuitputtelijkheid, kracht en diepte van de liefde, het huwelijk, de geboorte'' (blz. 105).

De te schaarse preken over het Oude Testament zijn eveneens rijk en verrassend. Hier volgt een gedachte uit de meditatie over de regenboog van Genesis 9: ,,Hij is de Arc-de-Triomphe op de heerweg van het Koninkrijk Gods. ,,Heft poorten, uw hoofden omhoog, opdat de koning der ere inga!'' De regenboog in het O.T. wacht op, roept om Christus'' (blz. 131). Van Habakuk's wachttoren wordt gezegd: ,,Het is geen kansel, want er wordt niet verkondigd, maar gezwegen; het is geen boudoir, want er is geen begrenzing, maar uitzicht; het is geen tempelplaats, want er heerst eenzaamheid. Het heeft wel veel overeenstemming met wat de Bergrede de binnenkamer noemt'' (blz. 187).

Deze citaten mogen u een indruk ervan geven, welke perspectieven ons in deze bundel geboden worden. P. L. SCHRAM

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

KATHLEEN KENYON, *Jericho. Cultuurgeschiedenis van Palestina tot aan de komst van Jozua.* A. W. Sijthoff's Uitgeversmij N.V., Leiden 1959, 194 blz., geb. f 14,90.

D. VAN MAANEN, *Koning David. Leven en regering van de man naar Gods hart.* B.B.B.-reeks, 12e jrg. no 1. Bosch en Keunig N.V., Baarn z.j., 168 blz., ing. f 2,90, bij intek. f 2,25.

BERTIL GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover.* Conjectanea Neotestamentica XVII. C. W. K. Gleerup, Lund 1959, 52 blz.

E. VAN DER SCHOOT, *Hoofdstukken uit de pastorale psychologie.* Erven J. Bijleveld, Utrecht 1959, 183 blz., geb. f 8,90.

ROBERT BLOMME, *La doctrine du pêché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle.* Editions Nauwelaerts, Louvain 1958, 390 blz., ing. fr. b. 390.

H. KRAEMER, *Vormen van godsdienstcrisis.* N.V. Noord Hollandse Uitg. Mij., Amsterdam 1959, 34 blz., ing. f 2,50.

JOSÉ MARTIN DESCALZO, *Ik ben een mens.* Lannoo, Den Haag 1959, 282 blz., ing. f 5,50, geb. f 7,50.

ROMANO GUARDINI, *Tijdperken des levens. Hun ethische en pedagogische betekenis.* Lannoo, Den Haag 1959, 104 blz., ing. f 3,—, geb. f 5,—.

E. J. DE SMEDT, *Christelijk buurtleven,* Lannoo, Den Haag 1959, 160 blz., ing. f 4,—, geb. f 6,—.

ROMANO GUARDINI, *Existentie in het Geloof.* 2e druk. Lannoo, Den Haag 1959, 88 blz., ing. f 3,—, geb. f 5,—.

GUSTAVE THILS, *Saintété Chrétienne. Précis de théologie ascétique.* Lannoo, Den Haag 1958, XVI + 588 blz., geb. f 14,50.

Y. FEENSTRA, *Geboren uit de Maagd.* J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 58 blz., ing. f 2,90, geb. f 3,95.

W. H. GISPEN, *Numeri; Eerste Deel* (Hoofdstuk 1:1–20:13). Comm. op het O.T. J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 328 blz., geb. f 14,75.

PH. J. HUYSER, *De ouderling en de prediking.* J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 202 blz., ing. f 7,—, geb. f 8,90.

C. VEENHOF, *Prediking en Uitverkiezing.* J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 323 blz., geb. f 9,75.

Bulletin 1959, VI Série, 6e Livraison. Commission de l'histoire des Églises Wallones (Bibliotheque Wallone, Leyde).

GERHARD KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi.* (Beitrage zur historischen Theologie no 2. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, 338 blz., ing. D.M. 29.40.

ERNST WERNER, *Pauperes Christi.* Koehler & Amelang, Leipzig 1956, 226 blz., geb. D.M. 13.50.

HEINRICH BALTENSWEILER, *Die Verklärung Jesu.* Abh. zur Theol des A.u. N.T. 33. Zwingli Verlag, Zürich 1959, 150 blz., ing. fr. S. 18.—.

B. J. J. VISSER, *Parapsychologie.* Paragnosie. Parergie. Feiten en hypothesen. J. J. Romen & Zonen, Roermond-Maaseik 1959, 352 blz., ing. f 16,—, geb. f 17,75.

KURT HUTTEN, *Geloof en Sekte.* Het sektarisme als antireformatorisch verschijnsel. Zijn doelstelling en zijn tragiek. Vert. door J. J. Poort. T. Wever, Franeker z.j., 160 blz., geb. f 7,90.

ALFONS KIRCHGÄSSNER, *Die mächtigen Zeiten.* Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959, 551 S., geb. D.M. 32.—.

C. W. MÖNNICH en F. J. POP, *Wegen der prediking.* U.M. Holland, Amsterdam 1959, 472 blz.

E. P. HEIDEMAN, *The relation of revelation and reason in E. Brunner and H. Bavinck.* Van Gorcum & Comp., Assen 1959, 247 blz., ing. f 12.—.

P. J. DE PLESSIS, ΤΕΛΕΙΟΣ. The Idea of Perfection in the N.T. J. H. Kok, Kampen 1959, 255 blz., ing. f 6,90.

G. E. MEULEMAN, *Maurice Blondel en de apologetiek* (inaug. or.). J. H. Kok, Kampen 1959, 34 blz., ing. f 1,25.

WILLIAM SANFORD LASOR, *Bibliography of the Dead Sea Serolls* 1948–1957. The Library Fuller Theol. Seminary, Pasadena, California 1958, 92 p., ing. $ 3,50.

Judaica et Hebraica. Red. Max Reisel. Bulletin no 2. School voor Hebr. en Jud. te Rotterdam, juni 1959, 63 blz.

A. Aeschimann, *Le prophète Jérémie.* Commentaire. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959, 247 p., ing. Fr.s. 9.50, geb. Fr.s. 12.50.

D. Nauta e.a., *Vier redevoeringen over Calvijn.* J. H. Kok, Kampen 1959, 79 blz., ing. f 2,50.

Siegfried Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N.T. und ihre Traditionsgeschichte* (Beiheft Zeitschr. n.t. Wiss. 25). Alfred Töpelmann, Berlin W 35, 1959, 127 S.

Alv. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium.* Ein exegetischer Versuch. Osloer Universitätsverlag 1959 (Grosschaus Wagner, Hamburg), 150 S.

Hans-Joachim Kraus, *Psalmen* (Bibl. Kommentar A.T. XV 8). Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1959, 80 S.

A. H. van den Heuvel, *Het gesprek over de oecumene* (Meded. Studiesecr. Raad v. d. Catech. N.H. Kerk, juli 1959). Boekencentrum, den Haag, 36 blz., ing f 0,95

Keetje Rozemond, *La Christologie de Saint Jean Damascène* (Studia Patristica et Byzantina 8) Buch-Kunstverlag, Ettal 1959, 117 p., D.M. 17,—.

Helmuth Lampartner, *Das Buch der Psalmen* II. Ps. 73–150 (Die Botschaft des A.T. 15). Calwer Verlag, Stuttgart 1959, 400 S., geb. D.M. 14.50.

Theodor Schlatter (Hrg.), *Calwer Bibellexicon* 1e Lief. A – Ezra. Calwer Verlag, Stuttgart 1959, 288 Sp., ing. D.M. 7.50.

Joachim Jeremias, *Die Bergpredigt* en Adolf Köberle, *Gottes Regierung im Weltgeschehen* (Calwer Hefte 27 u. 28). Calwer Verlag, Stuttgart 1959, 31 u. 24 S., ing. D.M. 1,60 u. 1.40.

S. U. Zuidema e.a., *Baanbrekers van het Humanisme.* T. Wever, Franeker z.j., 226 blz., geb. f 12.—.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Zeitschrift, Mai–Juni 1959.
Henning Graf Reventlow, Das Amt des Mazkir; Hermann Binder, Das Gleichniss vom barmherzigen Samariter; Wilhelm Dantine, Regnum Christi – Gubernatio Dei.

Hervormde Teologiese Studies, april 1959.
A. N. Pelzer, Faktore wat die vestiging van die Boeregemeenskap ten Noorde van die Vaalrivier bemoeilik het; S. P. Engelbrecht, Sit Harry Smith en die Geestelike Swaard; A. D. Pont, Enkele Aantekeninge bij die debat oor die uitleg van die Dortse Leerreëls wat in 1871 deur ds. J. J. Kotzé van Darling en D. Andrew Murray, Jnr., gevoer is.

Les Etudes Philosophiques, Avril–Juin 1959.
La Vérité. Ch. Perelman, Opinions et vérité; Raymond Ruyer, Les idéologies de notre temps et la toile de fond de la science; Henri-Irénée Marrou, La foi historique; Maurice Nédoncelle, Croyance, confiance et foi; Maurice Blondel, Science et religion, Une lettre inédite.

Nouvelle Revue Théologique, Juin 1959.
A. Decourtray, La conception johannique de la foi; C. Dumont, La réconciliation avec l'Église et la nécessité de l'aveu sacramentel; H. Declève, Religion naturelle et perfection morale; H. M. Oger, Le probléme moral de l'adoption. – Juillet – août 1959. S. Pinckaers, Recherche de la signification véritable du terme „spéculatif"; P. Broutin, Louis Querbes (1793–1859). Recherches sur l'évolution de la pastorale au XIXe siècle; Fr. Hermans, Le second printemps, prédit par Newman.

Vox Theologica, mei 1959.
M. de Jonge, Nieuwe bijdragen tot de Leben-Jesu-Forschungen in Duitsland; J. A. Brandsma, Menno Simons over doop en avondmaal; R. Hensen, Simone Weil (II). - juli 1959. D. van Swigchem, De bijbelse gedachten over het Koninkrijk Gods in verband met de perspectieven van het Apostolaat.

Irénikon, 2e Trimestre 1959.
J. de Baciocchi, Présence eucharistique et transsubstantiation; Idem, Excursus: Christocentrisme et consistance de la nature. D. N. Egender, Vers une doctrine eucharistique commune dans la théologie protestante d'Allemagne; D. F. Strotmann, Quelques aperçus historiques sur le culte marial en Russie.

Journal of Biblical Literature, june 1959.
Nels F. S. Ferré, Notes by a Theologian on Biblical Hermeneutics; Otto A. Piper, The Origin of the Gospel Pattern; Moshe Greenberg, The Biblical Conception of

Asylum; James Albertson, An Application of Mathematical Probability to Manuscript Discoveries; J. M. Allegro, A Recently Discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's Fourth Cave; Howard M. Teeple and F. Allyn Walker, Notes on the Plates in Papyrus Bodmer II; Solomon Zeitlin, The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees; Joseph M. Baumgarten, Reply.

Studia Catholica, juni 1959.
A. Marijse, Christus' Mensheid als voorwerp van het beschouwend gebed volgens Sint-Jan van het Kruis (slot); J. Bulckens, De ectypische analogie en de kennis van de Schepper volgens de franse Calvinist August Lecerf (1872–1943); F. Sleutjes, Problemen rond de wetsaanvaarding.

Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1959, no 2.
Fr. Wendel, Hommage de la Faculté au Professeur Pierre Scherding; Bibliographie du Professeur Scherding; Ch. Hauter, Christologie et inspiration des Ecritures; J. Héring, La Prière à Gethsémané; J. D. Bénoit, L'Année 1559 dans les Annales calviniennes; R. Voeltzel, Le Régime presbytérien – synodal et le Nouveau Testament; G. Harbsmeier, Ressemblance avec Dieu et pédagogie de l'image de l'homme; F. G. Dreyfus, La Ville et la vie religieuse.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. Nieuwe Serie. Deel XLIII, afl. 2.
J. H. Jongkees, De stichting van de oude St. Pieter te Rome; J. Lindeboom †, Nieuwe studiën over de Katharen; J. N. Bakhuizen van den Brink, Classicale Protesten tegen het Algemeen Reglement van 1816 (korte mededeling).

Theology Today, July 1959.
New Assumptions in the Cold War; George F. Kennan, World Problems in Christian Perspective; James M. Gustafson, Christian Attitudes toward a Technological Society; George F. Thomas, Political Realism and Christian Faith; Ernest E. Beet, Max Weber and the Christian Criticism of Life; Otto A. Piper, That Strange Thing Money; Waldo Beach, The Pattern of Providence.

Musica Sacra, aug. 1959.
XIIe Heinrich Schütz-feest te Utrecht; Enzio Forsblom, De liturgische taak van het orgel en de consequenties voor de orgelbouw (III, slot); Marijke Pel, Een conceptkerkboek; Evang. Luth. Wereld Conferentie voor Kerkmuziek; Willem Mudde, Nieuws voor cantor en organist.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni. 1959, vol. XXX 1.
Károly Marót, Homerus expurgans; Vittorio Lanternari, La festa dei maiali; Clara Gallini, Animali e al di là; Emilia Secci, Tradizioni cultuali tirreniche e pelasgiche nei frammenti di Callimaco; Ferdinando Castagnoli, Dedica arcaica lavinate a Castore e Polluce.

Archiv für Reformationsgeschichte. Jahrg. 50, 1959, Heft 1.
Ruth Weiss, Die Herkunft der osthessischen Täufer; A. F. Mellink, The Mutual Relations between the Münster Anabaptists and the Netherlands; Robert M. Kingdon, The Economic Behaviour of Ministers in Geneva in the Middle of the Sixteenth Century; Hans J. Hillerbrand, Ein Täuferbekenntnis aus dem 16. Jahrhundert; Gordon Griffiths, Democratic Ideas in the Revolt of the Netherlands; Hanns Rückert, Calvin-Literatur seit 1945; Günther Franz, Zeitschriftenschau.

Vigiliae Christianae. July 1959.
J. N. Bakhuizen van den Brink, Traditio im theologischen Sinne; G. Quispel, L'Evangile selon Thomas et le Diatessaron; P. Nautin, Notes critiques sur la Didachê; R. M. Grant, Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus.

Kerygma und Dogma. Juli 1959.
With Maurer, Der Einfluss Augustins auf Melanchtons theologische Entwicklung; Edm. Schlink, Das ethische Problem der atomaren Bewaffnung; Wolfhart Pannenberg Heilsgeschehen und Geschichte; Peter Brunner, Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte.

Theologie en Practijk, no 2, zomer 1959.
B. Klein Wassink, Vooronderstellingen van gesprek; A. de Wilde, De wereldgodsdiensten; A. de Wilde, Avant-Garde-Theologie; A. de Wilde, Kroniek.

OVERZICHT OVER DE STUDIE VAN DE GODSDIENSTGESCHIEDENIS EN DE FENOMENOLOGIE VAN DE GODSDIENST SINDS 1950

DOOR

C. J. BLEEKER

Amsterdam

De redactie van het Nederlands Theologisch Tijdschrift heeft besloten in het vervolg overzichten te laten verschijnen over de gang van de studie der verschillende theologische vakken sinds 1950. Naar de orde van de theologische encyclopedie presenteert de schrijver van dit artikel hierbij een dusdanig aperçu ten aanzien van de godsdienstgeschiedenis en van de fenomenologie van de godsdienst.

Het verschaffen van voorlichting is verspilde moeite, wanneer daarbij niet tevens wordt aangegeven, hoever de geschonken kennis reikt en op welke wijze men de verleende gegevens moet hanteren. Het is ook in dit geval wenselijk enkele inleidende opmerkingen te maken over de aard en de grenzen van het terrein van wetenschap, waarop dit overzicht betrekking heeft.

De godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst, die in Nederland door hoogleraren van de theologische faculteit worden gedoceerd, vormen de ruggegraat van een systeem van godsdienstwetenschap, waartoe nog andere vakken behoren, o.a. de sociologie van de godsdienst en de psychologie van de godsdienst. Geen godsdiensthistoricus-fenomenoloog kan zijn werk behoorlijk verrichten zonder dat hij van de inzichten van de laatstgenoemde twee studievakken gebruik maakt. Feitelijk zouden zij dus ook in dit overzicht betrokken moeten worden. De auteur laat hen echter onbesproken, zowel omdat dit artikel geen ruimte biedt voor een overzicht over de studie van de gehele godsdienstwetenschap over de genoemde periode, alsook daar hij niet deskundig is op het gebied van de psychologie en de sociologie van de godsdienst.

Evenmin zal hier melding worden gemaakt van de nieuwste publikaties op het terrein van al de hulpwetenschappen, die beurtelings aan de godsdiensthistoricus-fenomenoloog onmisbare diensten bewijzen, zoals de archeologie, de filologie, de etnologie, de historie en de kunstgeschiedenis. Het is op zichzelf zonder meer duidelijk, dat

de godsdiensthistoricus nimmer zelfstandig werk kan leveren, wanneer hij b.v. niet de nodige talenkennis bezit, die hem in staat stelt de teksten van een bepaalde godsdienst in de oorspronkelijke taal te lezen. Hij zal zich dus ook zo goed mogelijk op de hoogte moeten houden van de ontwikkeling van het onderzoek op het vlak van de genoemde hulpwetenschappen. Enig verslag daarvan – gesteld al, dat iemand deze uitgebreide materie in zijn greep zou kunnen krijgen – moet hier om begrijpelijke redenen achterwege blijven. Om de betekenis van deze apparatuur in het licht te stellen, mogen toch enkele werken genoemd worden, die bepaalde lezers van dit artikel bij tijd en wijle met vrucht zouden kunnen raadplegen.

Een voortreffelijke gids voor het Nabije Oosten van de oudheid, in de uitgebreide zin van het woord, zijn de *Jaarberichten van Ex Oriente Lux* (*J.E.O.L.*), waarvan sinds 1950 drie kloeke nummers verschenen zijn, respectievelijk 264, 144 en 248 blz. groot, plus een aantal bladzijden oorspronkelijke foto's. Hierin vindt men o.a. rapporten over het archeologisch onderzoek in de landen van het Midden-Oosten, die duidelijk demonstreren, dat de leerschool van de spade nog steeds in belangrijkheid wint. Voor de recensies op al de werken, die er over de culturen en de godsdiensten van de antieke oudheid verschijnen, zij verwezen naar *Bibliotheca Orientalis* (*BiOr*), dat jaarlijks in zes afleveringen uitkomt, die soms tot een dubbel nummer zijn gecombineerd. De jaargang 1953 is opgedragen aan de vermaarde Leidse Assyrioloog, prof. dr. F. M. Th. de Liagre Böhl, die in dat jaar aftrad. Een beknopt en helder overzicht over de geschiedenis van de ontcijfering van de verschillende typen van schrift, die in de oudheid werden gebruikt, geeft J. Friedrich in *Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen*, 1954. Wie dit boekje leest, voelt zijn bewondering stijgen voor de scherpzinnigheid van de geleerden, die weerbarstig-zwijgzame vormen van schrift tot spreken wisten te brengen. Een aardige inleiding tot de kennis van de heilige boeken van verschillende godsdiensten biedt G. Lanczkowski in *Heilige Schriften*, 1956. Een zorgvuldige vertaling van belangrijke teksten uit de godsdiensten, die tot de „Umwelt" van het Oude Testament behoren, vindt men in *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, edited by J. B. Pritchard, 1955 (2nd ed.). Dit omvangrijke werk staat mede door de voortreffelijke toelichtingen en de kritische noten bij de teksten op een hoog wetenschappelijk niveau. G. Mensching gaf daarnaast *Das lebendige Wort, Texte aus den Religionen der Völker* (1952) uit, dat, zoals de ondertitel laat begrijpen,

een keuze bevat uit de heilige geschriften van verschillende godsdiensten uit verleden en heden, voorzien van literairhistorische inleidingen, aantekeningen en bronnenverwijzingen. Wat de etnologie betreft, kan volstaan worden met te vermelden, dat er in 1957 een ,,abridged edition'' in twee deeltjes van het beroemde werk van Sir J. G. Frazer *The Golden Bough* is uitgekomen, waarvan men voor twaalf shilling de gelukkige bezitter kan worden. Men leest deze samenvatting van Frazers opvattingen als een roman. Ondanks bedenkingen tegen zijn theorieën zal iedere lezer onder de bekoring komen van Frazers fabelachtige kennis, brillante stijl en suggestieve visie, waardoor uit disparate gegevens een meeslepend betoog wordt opgebouwd. Nog een laatste opmerking in dit verband over de kunstgeschiedenis, voor zover zij de vakken in kwestie van nut kan zijn. Onze te vroeg overleden landgenoot H. Frankfort, die zich in het buitenland grote roem verwierf, liet een in 1954 verschenen kunstgeschiedenis van de oudheid na, getiteld *The Art and Architecture of the Ancient Orient*. Een deskundige inleiding tot dit onderwerp, die bovendien 192 blz. zeer fraaie en goed gekozen foto's bevat. Voor de kunstgeschiedenis van Griekenland, Rome en het Hellenisme staat ons het *Bulletin van de Vereniging tot bevordering van de kennis van de antieke beschaving* ten dienste, dat in een jaarlijkse uitgave van 60 à 70 bladzijden uitkomt, verlucht met zeer mooie illustraties.

De tweede inleidende opmerking, die gemaakt dient te worden, betreft de terminus a quo van dit overzicht. Daarvoor werd het jaar 1950 genomen. Op zichzelf een willekeurig gekozen cesuur in de gang van de theologische wetenschap, waaraan geen enkele overzichtsschrijver zich strikt kan en zal houden. Zo zullen ook hier enkele boeken van oudere datum genoemd moeten worden, omdat daarin ideeën zijn ontvouwd, die nog steeds stof tot discussie geven. Voor een rapport over de beoefening van de godsdienstgeschiedenis en van de fenomenologie van de godsdienst is 1950 echter als aanvangsdatum om een toevallige reden niet zonder zin. In dit jaar werd n.l. op het eerste godsdiensthistorische congres na de tweede wereldoorlog te Amsterdam gehouden ,,The International Association for the History of Religions'' gesticht. Dit feit markeert het begin van een nieuwe fase in de studie van de genoemde twee vakken, omdat zowel de vijfjaarlijkse congressen als het viermaandelijkse tijdschrift *Numen* en de jaarlijkse bibliografie het wetenschappelijke gesprek en het besef van samenhang hebben bevorderd.

Ten derde lijkt het mij nuttig te vermelden, dat mij de opdracht is

gegeven een zodanig overzicht over mijn studievakken te schrijven, dat theologen, die in het volle ambt staan en verder allen, die geen tijd en gelegenheid hebben om zelf dit uitgebreide studieveld in kaart te brengen, op de hoogte geraken van de nieuwste ideeën en van de jongste publikaties. Om dit lezerspubliek te gerieven en werkelijk van dienst te zijn, zal ik me onthouden van het vermelden van studies, die slechts de vakman kan savoureren. Wegens dezelfde reden mag ik mij ook ontslagen achten van de plicht om volledig te zijn, wat op zichzelf bij de bespreking van dit onoverzienlijk-grote studieveld een onbereikbaar en onvruchtbaar doeleind is. Ik volsta met het doen van enkele grepen, die misschien nu en dan in een andere richting gaan dan sommige lezers hadden verwacht. Bovendien is dit artikel niet bedoeld als een bibliografische studie maar als een schets van de hoofdtendenties in de beoefening van de godsdienstgeschiedenis en van de fenomenologie van de godsdienst sinds 1950. Wie precies wil weten wat er verschenen is, kan althans voor de jaren 1952, 1953, 1954 en 1955 de *International Bibliography of the History of Religions* raadplegen, die door mej. dr. H. Boas is samengesteld. Deze bibliografie behandelt alle vakken van de godsdienstwetenschap en in het bijzonder alle onderdelen van de godsdienstgeschiedenis, waarbij naast de boeken ook de daarop betrekking hebbende recensies worden vermeld. Voor het laatste nummer is het materiaal uit 575 periodieken bijeengebracht.

Al oriënteert dit artikel zich aan de behoeften van de theoloog-predikant, het mag ten vierde niet worden verzwegen, dat het merendeel van de godsdiensthistorici en van de fenomenologen de werken, die de revue zullen passeren, niet geschreven heeft voor protestantse theologen. De literatuur, die hier ter sprake komt, heeft m.a.w. over het algemeen een ietwat andere gerichtheid dan die van de overige theologische vakken. Aan de universiteiten, wier theologische faculteiten dit tijdschrift gezamenlijk uitgeven, is het een vanzelfsprekende zaak, dat de vakken, waarover het hier gaat, een onderdeel van de theologische studie vormen, al ontvlamt gedurig de discussie over hun functie in het kader van de theologie. Daarover aan het slot van dit opstel nog een enkele opmerking. Om het juiste zicht te krijgen op de aard van de literatuur in kwestie, dient men te bedenken, dat godsdienstgeschiedenis en fenomenologie van de godsdienst studierichtingen zijn, die in principe onafhankelijk van kerk en confessie werken. Zij kunnen zowel binnen als buiten theologische faculteiten worden bedreven, wat dan ook feitelijk geschiedt.

De beoefenaars daarvan behoren tot verschillende confessies, godsdiensten en levensbeschouwingen. Zij vormen tezamen een gilde van geleerden, die elkaars inzichten niet naar de eventuele theologische bruikbaarheid waarderen, maar op de wetenschappelijke houdbaarheid kritisch toetsen. En al moge men ervan overtuigd zijn, dat de onderzoeker, die zelf een geloof belijdt, het andersoortige godsdienstige leven het diepste peilt, wij zullen in dit overzicht ook kennis moeten nemen van inzichten van geleerden, die – zij het meestal onbewust en verzwegen – vanuit andere vooronderstellingen hun materiaal benaderen.

Tenslotte laat zich de ondeugende vraag niet onderdrukken of degenen, die als vanzelfsprekend aannemen, dat men met enige moeite een mooie schets van het verloop van het wetenschappelijk onderzoek op een bepaald terrein van de theologie gedurende een zekere periode kan schrijven, er zich wel van bewust zijn, dat het begrip „verloop" allerlei uiterst lastige vragen oproept. Naar het schijnt vertoont de studie van de natuurwetenschap een duidelijk aantoonbare voortschrijdende beweging. Boeken over kernenergie b.v. zijn binnen korte tijd verouderd. De geleerden, die zich met dit onderwerp bezighouden, stuwen het onderzoek tezamen in een bepaalde richting vooruit. Geheel anders ligt de probleemstelling in de A-faculteiten, dus in casu op het terrein van de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst. Hier werkt men aan vraagstukken, die nimmer definitief opgelost worden en die steeds opnieuw van een andere zijde benaderd kunnen en moeten worden. Hier verricht men weinig onderzoekingen in team-verband, omdat het het divinatorische vermogen van de begaafde historicus is, dat de ware perspectieven opent. Natuurlijk bespreekt en bekritiseert men elkaars boeken en stellingen. Doch meestal incidenteel en zonder dat daarbij de voortgang van het onderzoek op de punten in kwestie wordt genoteerd of zou kunnen worden vastgelegd. Het is hier niet de plaats om het vraagstuk van de ontwikkeling van de wetenschap, met name in de A-faculteiten uit te diepen. Met de gegeven, terloopse opmerkingen moet ik volstaan. Zij dienden om de lezer te doen begrijpen, dat een overzichtsschrijver, die de stand van zaken eerlijk weergeeft, moeilijk het bereikte peil van de studie op de onderdelen van deze uitgebreide vakken scherp kan markeren of een fraai en sprekend beeld van de gang van het onderzoek kan schetsen. Hoogstens gelukt het hem de complexen van vragen aan te wijzen, die de geleerden sterk fascineren en in elk geval kan hij een aantal

werken noemen, die bijzonder de aandacht trekken. Voorzover hij lijnen van voortgang van zijn wetenschap trekt, doet hij dit op eigen risico.

In zekere zin is het verheugend, dat er een gunstige conjunctuur voor het publiceren van handboeken blijkt te bestaan. Dat bewijst, dat er zowel in Nederland als daarbuiten een breed lezerspubliek aanwezig is, dat zijn geestelijke horizon wil verbreden door meer kennis van de godsdiensten der aarde. Schrijver dezes prijst zich gelukkig, dat hem de redactie werd opgedragen van de derde druk van *De godsdiensten der wereld*, dat in 1955 wederom in twee kloeke delen werd gepresenteerd. In 1950 was de Nederlandse bewerking van het Franse werk van J. Huby verschenen, getiteld *Christus, handboek voor de geschiedenis der godsdiensten*, onder redactie van wijlen prof. dr. K. L. Bellon, hoogleraar te Nijmegen. Deze beide handboeken, hoezeer ook verschillend in grondprincipe, vertonen een evenwichtige compositie. Dat kan niet gezegd worden van de *Histoire Générale des Religions*, die M. Gorce en R. Mortier tussen 1948 en 1952 in vijf delen in het licht gaven. Overigens een fraai uitgegeven werk, met mooie illustraties en een interessante tekst, waarin de godsdiensten en geestelijke stromingen echter niet steeds in proportie naar hun belangrijkheid worden behandeld. In 1957 verzorgde de firma Gaade een Nederlandse uitgave van *De grote godsdiensten*, tevoren in *Life* verschenen, die boeiend is door de vele sprekende foto's van het actuele godsdienstige leven in oost en west. De Zweedse godsdiensthistorici prof. dr. H. Ringgren en dr. Å. V. Ström schreven een beknopt en inhoudrijk handboek onder de titel *Religionerna i historia och nutid*, dat onlangs door een Duitse vertaling voor een grotere lezerskring toegankelijk is gemaakt. Van de hand van de bekende Indoloog prof. dr. H. von Glasenapp bezitten wij beschouwingen over *Die fünf groszen Religionen*, in twee deeltjes (1952). Chronologisch de laatste in deze reeks, die niet pretendeert volledig te zijn, is zeker een Reclam-editie van 1063 blz., waarin prof. dr. Fr. Heiler en een aantal van zijn medewerkers *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart* (1959) behandelen.

Onder dit hoofd mag nog een woord gewijd worden aan de vele populaire werkjes over deze materie, die aan de befaamde ontwikkelde leek zijn toegedacht. Zij vervullen, mits zij op degelijke vakkennis berusten, een functie, waarvan men het gewicht niet mag

onderschatten. Want zij verbreiden het licht van het inzicht, dat aan moeizame wetenschappelijke vorsingen ontvonkt, in brede lagen der bevolking. Er bestaat bij vele mannen van wetenschap een zekere tegenzin tegen het populariseren van hun kennis. Om het gevaar te ontgaan, dat ik bepaalde werkjes van mijn collegae als populair zou kenmerken, noem ik als specimen van dit type publikaties mijn pocketboek *Wat gelooft de mensheid? Wezen en invloeden van de grote godsdiensten* (1959). Hierin staat niets nieuws en toch verschaft het door de wijze van presentatie aan zeer velen de mogelijkheid nieuwe inzichten te verwerven.

Overgaande tot de bespreking van de werken, die werkelijk nieuwe gezichtspunten openen, kan men daarin zonder moeite een aantal belangrijke strijdvragen ontdekken, die zowel de godsdienstgeschiedenis als de fenomenologie van de godsdienst regarderen. Dit laatste is aanstonds een bewijs, dat deze twee wetenschappen eng samenhangen en gedurig samenwerken.

De prehistorische en de primitieve religie hebben zich steeds mogen verheugen in de bijzondere belangstelling der godsdiensthistorici en fenomenologen. Vele inleidingen in de fenomenologie van de godsdienst hebben de gegevens voornamelijk aan de primitieve religie ontleend. Ook de *Phänomenologie der Religion* van Van der Leeuw vertoont enigszins deze eigenaardigheid. Blijkbaar heeft men, uitgaande van de vooronderstelling, dat in het begin het beginsel aanwezig is, gemeend, dat men aan dit materiaal de oorsprong en het wezen van de godsdienst het best zou kunnen leren aflezen. Daarbij kwam, dat de opvattingen van L. Lévy-Bruhl over het prelogisch denken der primitieven enerzijds de bekoring, die er van de primitieve godsdienstigheid uitging, verhoogde en anderzijds een verklaring scheen te bieden zowel van allerlei eigenaardigheden daarvan, zoals de magie, als ook van het verschil met het hogere, moderne geloof.

De winst van het laatste decennium is, dat de onderzoekers voorzichtiger geworden zijn in hun uitspraken en deze problemen veel genuanceerder zien. De stelling, dat de primitieve mens – en a forteriori de prehistorische mens – uitsluitend prelogisch denkt en dacht, is verlaten, al zal niemand kunnen ontkennen, dat er een „prelogische" of „alogische" ader loopt door het denken van de mensen van oudere culturen. Wie een werk als b.v. J. Maringer en H. G. Bandi *Art in the Ice Age* (1953) doorbladert, zal getroffen worden door het hoge artistieke vermogen van de oermens, wat wijst

op een scherp waarnemingsvermogen, dat niet onderdoet voor dat van de 20e eeuwse mens. Een geleerde als Ad. E. Jensen heeft dan ook in *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (1951) o.a. betoogd „dasz der Mensch vom Anfang seiner Geschichte an etwa auch ein intellektuelles oder ein wirtschaftendes Wesen war". Bovendien pleit hij voor een „Kulturmorphologische Religionswissenschaft". Dat betekent, dat men aandacht gaat schenken aan de lagen van de prehistorie en aan de verschillende cultuurgebieden onder primitieve volken. Het eerste punt komt o.a. tot zijn recht in E. O. James *Prehistoric Religion* (1957), een voortreffelijke samenvatting van onze kennis op dit terrein. De betekenis van het tweede lid van het genoemde desideratum kan men b.v. leren kennen uit R. Pettazzoni *L'essere supremo nelle religioni primitive* (1957) – een in strakke lijnen geschreven resumé van een omvangrijk werk *The All-knowing God* (1956) – waarin de auteur bij de behandeling van het thema van de alwetendheid Gods drie typen van Hoogste Wezen beschrijft, die corresponderen met drie cultuurfasen, n.l. de hemelse Vader, Moeder Aarde en de Heer der dieren. In aansluiting hierbij zou melding gemaakt kunnen worden van de aandacht, die men besteedt aan de godsdienstige gevolgen der acculturatie, die zoals F. Sierksma in *N.T.T.* van aug. 1957 mededeelde zich b.v. bij Noordamerikaanse Indianen uiten in vormen van Messianisme en profetisme, die belangrijk zijn voor het begrijpen van deze verschijnselen als zodanig. Pettazzoni heeft herhaaldelijk studies gewijd aan het Hoogste Wezen der primitieven. Dit is symptomatisch voor de verandering in de kijk op de structuur der primitieve religie, die zich geleidelijk heeft voltrokken. Merkwaardigerwijze enigszins parallel aan de stijgende voorkeur voor het personalisme in filosofie en theologie, is de betekenis van „de macht" (mana) – ten onrechte vaak volstrekt onpersoonlijk gedacht – als hoofdcomponent van de primitieve religie sterk gedaald. Op de specifieke problemen, die met de figuur van het Hoogste Wezen samenhangen, kan ik hier niet ingaan.

Het tweede probleemgebied heeft tot kern de vraag naar het mythisch-rituele patroon. Nu R. Benedicts *Patterns of Culture* in 1955 in een 12e editie is uitgekomen, is er alle reden om vast te stellen, dat haar idee van het cultuurpatroon de geesten heeft veroverd. Dat mythe en rite in een zinrijk verband op elkaar betrokken zijn, had men allang beseft. Geschriften als M. Leenhardt *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien* (1947) hadden bovendien een beter inzicht gegeven in de mythe, een begrip, waarmee zó

gesold is, dat de godsdiensthistoricus zich aan een strikte definitie daarvan moet houden, n.l. dat de mythe de zingeving is van de kosmische, sociale en rituele orde. Men ging vervolgens de structuur van het mythisch-rituele patroon van verschillende beschavingen, met name van het Nabije Oosten der oudheid, onderzoeken. Daarbij verkondigden sommige Skandinavische en Engelse geleerden, dat de laatstgenoemde culturen een in hoofdzaak uniform patroon hebben vertoond. In de *Proceedings of the seventh Congress for the History of Religions* (1950), waarvoor het hoofdthema ,,the mythical-ritual pattern in civilization'' was gekozen, kan men enkele sprekende specimina van deze zienswijze aantreffen. In een ietwat gemitigeerde vorm is deze gedachte ook aan te treffen in Th. H. Gaster *Thespis – Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (1950), dat de de culturen in kwestie doorlicht vanuit de idee, dat ,,the interpretation of Ritual and Myth provides the key to the essential nature of Drama'' en dat ,,Myth is the durative counterpart to punctual Ritual''. Het verzet tegen deze visie bleef niet uit. H. Frankfort opende in 1951 in zijn ,,Frazer lecture'' getiteld ,,The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions'' een frontaanval op de stelling, dat er verregaande overeenstemming in het godsdienstig cultuurpatroon van het antieke Nabije Oosten zou hebben bestaan. Zijn lezing gaf in sterk gepointeerde vorm de hoofdgedachte van zijn grote werk *Kingship and the Gods, a Study of Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (1948), n.l. dat er kenmerkende verschillen te constateren zijn tussen kort gezegd Egypte, Babel en Israël, een opvatting, die reeds W. B. Kristensen deelde. Aldus gesteld krijgt dit vraagstuk voor de theoloog vitale betekenis. Want het gaat dan om de eigensoortigheid van de cultuur en de godsdienst van oud-Israël. Het wil mij voorkomen, dat de onpartijdige en kritische onderzoeker tot het inzicht zal moeten geraken, dat Israël enerzijds verweven is geweest in het culturele netwerk van het Nabije Oosten, terwijl het anderzijds godsdienstig gesproken een originele grootheid is. Men zal dus goed doen het mythisch ritueel patroon meer als een heuristisch beginsel dan als een bewezen waarheid te beschouwen. Zelf heb ik in *Die Geburt eines Gottes, eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest* (1956) o.a. het Min-feest gebruikt als ,,test-case'' voor de juistheid van de stelling, dat het mythisch-rituele patroon zich laat gelden in de vijf componenten van het grote jaarlijkse feest n.l. 1e. de dramatische uitbeelding van de dood en de opstanding van de godheid, 2e. de recitatie van de schep-

pingsmythe, 3e. de rituele strijd, 4e. het heilige huwelijk, 5e. de processie, waarin de koning de godheid representeert. Het viel mij niet moeilijk aan te tonen, dat in een kardinale plechtigheid als het Min-feest, door de farao zelf geleid, zich slechts het eerste en het vijfde lid van dit schema laten terugvinden en dan nog niet stricto sensu. Het hooggeroemde patroon verliest daarmee wel veel van zijn helderheid en vanzelfsprekendheid. Trouwens op oosterse culturen kan het zeker niet zonder sterke modificatie worden toegepast. De voorstanders van deze theorie zijn dan ook kritischer geworden, zoals b.v. blijkt uit de bundel *Myth, Ritual and Kingship, Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israël*, edited by S. H. Hooke (1958). Een overzichtelijke ,,état des questions'' biedt E. O. James *Myth and Ritual in the Ancient Near East* (1958).

De titel van de door S. H. Hooke uitgegeven bundel duidt een derde reeks van problemen aan, n.l. die, welke samenhangen met de sacrale koning, die gezien wordt als de exponent van het besproken cultuurpatroon. Deze figuur houdt bepaalde geleerden al jaren lang bezig. Er bestaat over dit onderwerp een literatuur, die te uitgebreid is om hier besproken te worden. Laat ik volstaan met te vermelden, dat G. Widengren aan dit thema een genummerde reeks studies heeft gewijd, waarvan ik hier vermeld ,,The Ascension of the Apostle and the heavenly Book'' (*King and Saviour* III) (1950), ,,The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion'' (*King and Saviour* IV) (1951), ,,Muhammad, the Apostle of God and his Ascension'' (*King and Saviour* V) (1955). Reeds de titels van deze studies doen begrijpen, dat een geleerde als Widengren de veelzijdigheid ziet van de ,,sacrale koning''. Inderdaad zou de fraaie, 750 bladzijden tellende bundel *La Regalità Sacra, The Sacral Kingship* (1959), die al de voordrachten bevat die op het godsdiensthistorisch congres te Rome in 1955 over dit onderwerp gehouden zijn, de indruk kunnen wekken, alsof het sacrale koningschap een inherent bestanddeel is van alle culturen en overal hetzelfde karakter vertoont. Dit is geenszins het geval. Er zijn ook buiten de nieuwere westerse cultuur volken, die deze instelling niet kennen. Verder kan men minstens vier typen van sacrale koning onderscheiden: 1e. de vorst, die zijn heiligheid dankt aan het bezit van een bovennatuurlijke macht, 2e. de koning, die een zoon van de godheid is, 3e. de koning, die regeert krachtens goddelijke opdracht, 4e. de regent, wiens bovenmenselijk gezag berust op zijn genialiteit. Bovendien heeft naar mijn inzicht, behalve

E. O. James, niemand voldoende aandacht geschonken aan de priesterlijke functie van de sacrale koning (*Atti dell' VIII Congresso internazionale di storia delle religioni*, 1956, blz. 69–75).

Het kan vervolgens niet verwonderen, dat ook godsdiensthistorici aandacht geschonken hebben aan de godsdienstige mensbeschouwing, nu de antropologie zo zeer en vogue is. Al jaren lang houdt de kring ,,Eranos'', die te Ascona bijeenkomt, zich bezig met de verschillende facetten van het mens-zijn, waarbij ook interessante godsdiensthistorische aperçu's voor de dag komen. Men kan deze nalezen in de reeks van het *Eranos Jahrbuch*. Grote belangstelling bleek er te bestaan voor de bundel *Anthropologie religieuse, l'homme et sa destiné à la lumière de l'histoire des religions* (1955), onder redactie van ondergetekende verschenen, waarin veertien geleerden een schets gaven van het mensbeeld in verschillende godsdiensten. Tenslotte wil ik vermelden, dat het hoofdthema van het godsdiensthistorisch congres, dat 11--17 september 1960 in Marburg Lahn gehouden zal worden ,,Origin and Eschatology'' luidt. Alle eschatologie is toekomstmuziek. Zo laat zich nu nog niet voorspellen welke perspectieven ten aanzien van dit vraagstuk in Marburg geopend zullen worden. Vast staat in elk geval dat dit een thema is, dat de discussie nog wel enige tijd zal blijven beheersen.

Het is haast ondoenlijk en tevens voor theologen onvruchtbaar om een verslag te leveren van wat er op de afzonderlijke terreinen van de godsdienstgeschiedenis sinds 1950 gepubliceerd is. Liever wil ik trachten enig begrip te geven van de verdieping en de verfijning van ons inzicht in het wezen van de twee groepen van religie, waarin zich de godsdienstgeschiedenis gemakkelijk laat verdelen, n.l. 1e. de antieke godsdiensten, die grosso modo tot de ,,Umwelt'' van de bijbel behoren en 2e. de nog levende grote godsdiensten, waarmee het christendom tegenwoordig in steeds frequenter aanraking komt.

De Nederlandse grootmeester der godsdienstgeschiedenis, W. B. Kristensen, heeft herhaaldelijk betoogd, dat de oude godsdiensten van de volken rond de Middellandse Zee, bij alle karakteristieke eigenheden, sterk aan elkaar verwant waren. De nadere adstructie van deze kijk kan men vinden in twee posthume publikaties, n.l. *Symbool en werkelijkheid, een bundel godsdiensthistorische studiën* (1954), waarin een reeks bekende en minder bekende voordrachten en artikelen van Kristensen bijeen gebracht zijn en *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis* (1955), een vertaling van colleges in het Noors,

in 1946 in Oslo gehouden, die behalve enkele godsdienstfenomenologische beschouwingen een korte typering van de Romeinse, de Griekse, de Egyptische en de Avesta-godsdienst bieden. Wie iets van de antieke godsdiensten en speciaal de Egyptische wil leren verstaan, kan nog steeds het best Kristensen tot gids nemen. Niet, dat zijn opvattingen steeds houdbaar zijn gebleken, maar niemand overtreft hem gemakkelijk in scherpte van inzicht.

Ondertussen groeit ons weten op het gebied der antieke godsdiensten aan en gedurig doen geleerden pogingen om dit vermeerderde materiaal in hun greep te krijgen. Aan de Egyptologen bewees H. Bonnet een grote dienst met zijn omvangrijk *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (1952), dat men voor de meest verscheiden onderwerpen zelden tevergeefs raadpleegt. In de reeks *Mana, introduction à l'histoire des religions* publiceerde J. Vandier een zeer verantwoorde beschrijving van „La religion égyptienne" (1949). Een verdienstelijk werkje is ook J. Cerny *Ancient Egyptian Religion* (1952). Er zou meer te noemen zijn. Toch staan er nog heel wat blinde plekken op de kaart van de Egyptische godsdienstgeschiedenis. Het blijft een fascinerende, maar een ietwat apart staande, moeilijk toegankelijke godsdienst, die volledige ontraadseling schijnt te tarten. Voor het inzicht in de structuur van de godsdiensten van Mesopotamië is en blijft prof. dr. F. M. Th. de Liagre Böhl een betrouwbare wegwijzer, die ik noem, mede om de reden, dat zijn geschriften onder ieders bereik liggen. Van zijn vertaling van het Gilgamesj-epos, door hem terecht het „nationaal heldendicht van Babylonië" genoemd, verscheen in 1959 een 3e druk. Bovendien staan ons zijn *Opera Minora, studies en bijdragen op Assyriologisch en Oudtestamentisch terrein* (1953) ten dienste, waarin twintig verhandelingen over de geschiedenis, de cultuur en de godsdienst van het Tweestromenland zijn opgenomen. De godsdienst van de Babyloniërs en de Assyriërs staat dank zij de onverdroten arbeid van geslachten van geleerden in het volle licht der historie. Maar de achtergrond daarvan, de Sumerische beschaving, verrijst pas de laatste decennia geleidelijk uit het schemerduister der prehistorie en blijkt hoe langer hoe belangrijker te worden voor het ware inzicht in de structuur van de Mesopotamische cultuur en godsdienst. Bij dit onderzoek geniet S. N. Kramer een onbetwist gezag als voortrekker. In 1944 publiceerde hij zijn *Sumerian Mythology, a study of spiritual and literary achievement in the third Millenium B.C.*, die een reeks te Nippur ontdekte mythologische teksten van ongemeen hoge impor-

tantie behandelde. Onder de ietwat sensationele titel *De geschiedenis begint met de Sumeriërs* werd in 1958 een later werk van Kramer in Nederland geïntroduceerd, dat een ook voor leken zeer aantrekkelijke en met de nieuwste kennis aangevulde beschrijving schenkt van de hoogst merkwaardige cultuur der Sumeriërs. Ten n.w. van Mesopotamië lag in de oudheid het rijk der Hethieten. Sinds H. Winckler in 1906 te Bogazköy kleitabletten vond, die opeens een machtig rijk deden herrijzen, van welks bestaan de geleerden vóór die tijd geen vermoeden hadden, is de kennis van de Hethitische cultuur in al haar samengesteldheid gestadig toegenomen. Het ,,Pelican Book'' (1952) van O.R. Gurney geeft daarover wat het belooft n.l. ,,a summary of the art, achievements, and social organization of a great people of Asia Minor during the second millenium B.C., as discovered by modern excavations''. Ook aan de godsdienst is een hoofdstuk gewijd, dat opnieuw aantoont, dat er in het Hethitisch pantheon ietwat vage godenfiguren voorkomen, b.v. de onweersgod Tesjup, die belangwekkend zijn door hun verwantschap met goden, die tot in de hellenistische tijd in Syrië en Kanaän werden vereerd. De godsdienstgeschiedenis van Iran neemt steeds toe in belangrijkheid, maar tevens in ingewikkeldheid. In *Numen* I, 1 en II, 1–2 heeft G. Widengren een knappe poging gedaan dit terrein in kaart te brengen met een lang en goed gedocumenteerd artikel over ,,Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte''. Hij geeft daarin eerst een ,,Phänomenologie der iranischen Religionen'' en vervolgens een uitvoerige ,,Geschichte der iranischen Religionen und ihre Nachwirkung''. De godsdienst van Zarathustra is zulk een interessant fenomeen, omdat het van oorsprong een profetisch geloof is, dat rebelleerde tegen een oud-Iraanse antieke religiositeit en dat tenslotte toch gedwongen is geweest enkele wezenlijke elementen daarvan in zich op te nemen. Nu heeft H. S. Nyberg in zijn monumentale werk *Die Religionen des alten Iran* (1938) Zarathustra de profetenmantel afgenomen en hem getypeerd als een sjamanistische extaticus. Deze bewering, die aanvechtbaar is en dus ook bestrijding heeft ondervonden, plaatst de oud-Perzische godsdienst op een geheel ander niveau. Er zijn hier dus vele onzekere punten. De vragen stapelen zich op. Beleden Cyrus en zijn opvolgers het geloof van Zarathustra? In welke vorm leerden de joden in ballingschap deze godsdienst kennen? In hoeverre werden zij erdoor beïnvloed? Hoe werkt het Perzisch dualisme door in latere gnostische stromingen? Ook in de theologie van de broederschap van Qumrān? Op een aantal kwesties

heeft J. H. Kramers een verhelderend licht geworpen, naar blijkt uit deel I van *Analecta Orientalia* (1954), bevattende zijn ,,Posthumous Writings and Selected Minor Works''. Voor de latere fase van deze godsdienst zijn het geleerde werk van R. C. Zaehner *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma* (1955) en zijn bevattelijke boekje *The teachings of the Magi* (1956) wegwijzend. Een instructief overzicht over de geschiedenis van Iran tot de verovering door de islam biedt het ,,Pelican Book'' van R. Ghirshman *Iran* (1954).

W. B. Kristensen heeft herhaaldelijk gewezen op de verwantschap van de Egyptische en de oud-Griekse godsdienst. Kreta vormt daarbij de schakel. Over de Kretensisch-Myceense godsdienst zijn wij nu vrij goed ingelicht, mede dank zij het gedegen boek van M. P. Nilsson *The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion,* dat in 1950 een tweede editie beleefde. Trouwens dezelfde geleerde heeft in zijn monumentale werk *Geschichte der Griechischen Religion* (1955, 2e druk) een beeld van de ontwikkelingsgang van de Griekse godsdienst ontworpen, waarmee iedere beoefenaar van dit deel van de godsdienstgeschiedenis rekening moet houden, ook al is hij het met Nilssons verklaringen niet altijd eens. Veel boeiender is b.v. R. Pettazzoni *La religion dans la Grèce Antique* (1953). Het is gebouwd op de stelling, dat de Griekse godsdienst twee componenten heeft, een mediterrane en een Indo-Europese, waaraan respectievelijk beantwoorden de figuren van de Moedergodin en van Zeus, de koning der goden. Zeer lezenswaardig is ook W. K. C. Guthrie *The Greeks and their Gods.* Een omstreden geleerde is C. Kerényi, die samen met C. G. Jung een *Introduction to a Science of Mythology, the Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*(1951) schreef. Voorzichtige filologen achten dergelijke toepassingen van het Jungiaanse begrip ,,archetype'' op de godsdienstgeschiedenis bedenkelijk. Kerényi's *Mythologie der Griechen* (1951) is echter onweersprekelijk een voortreffelijk werk. Wie over Dionysos ingelicht wil worden, raadplege H. Jeanmaire *Dionysos, histoire du culte de Bacchus* (1951). De studie van de Romeinse godsdienst kan zich niet beroemen op veel beminnaars, omdat de Romeinen er ten onrechte van verdacht worden in godsdienstig opzicht weinig oorspronkelijk en armelijk van geest te zijn geweest. Dat dit onjuist is, leert men uit de desbetreffende artikelen van H. Wagenvoort in de hem bij zijn afscheid als hoogleraar aangeboden bundel *Studies in Roman Literature, Culture and Religion* (1956). Dat aan dit onderwerp tal van interessante kwesties verbonden zijn, vooral wanneer men de Etruscische

achtergrond van de Romeinse godsdienst gaat exploreren, wordt duidelijk uit het zakelijke overzicht, dat A. Grenier geeft in *Les Religions étrusque et romain* (*Mana* III, 1948). Ook de godsdienstige politiek van de keizers en de overgangstijd naar het christendom zijn de moeite van de kennismaking waard. Men leze daarvoor de verhandelingen van P. Lambrechts *Augustus en de Egyptische godsdienst* (1956) en *Op de grens van heidendom en Christendom* (1955). De godsdienstgeschiedenis van het Hellenisme is met recht een „mer à boire". Hier moet ik mij sterke beperkingen opleggen, die o.a. hierin bestaan, dat ik geen melding maak van de repercussies van de vondsten van de geschriften van Qumrān en van Nag Hammadi, omdat deze onderwerpen in volgende overzichten zeker ter sprake zullen komen, al noteer ik dat hier ook voor de godsdienstgeschiedenis nieuwe doorkijkjes opengaan. Een belangrijke component van de Hellenistische religiositeit is de gnosis. Daarvoor kan men nog steeds met vrucht H. Leisegang *Die Gnosis* (1955, 4e druk) ter hand nemen. Daarnaast trekken de mysterie-godsdiensten steeds weer de aandacht. Mithras treedt de laatste jaren in het bijzonder naar voren, dank zij de ontdekking van een mitreum te Rome door Vermaseren en Van Essen. M. J. Vermaseren beschreef „De Mithrasdienst te Rome" in zijn dissertatie van 1951 met deze titel en gaf in 1956 *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* uit, dat een verbetering en aanvulling is van het beroemde werk van Cumont over dit onderwerp. Een kritische noot ten aanzien van overschatting der mysteriediensten liet P. Lambrechts horen in *Over Griekse en Oosterse mysteriegodsdiensten; de z.g. Adonismysteriën* (1954). Inderdaad, althans voor de entourage van het oudste christendom zijn de geschriften met esoterische wijsheid wellicht belangrijker te achten. Een segment daarvan behandelt G. van Moorsel in *The Mysteries of Hermes Trismegistus* (1955). Een interessante vorm van gnosis is het Manicheïsme, zoals het ons gepresenteerd wordt door de eminente kenner daarvan H. Ch. Puech in *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (1949). In dit verband wil ik nog gaarne wijzen op Lady E. S. Drower *Water into Wine, a Study of Ritual Idiom in the Middle East* (1956), dat de vormen der eucharistie bespreekt bij Mandeërs, Nestorianen en andere oud-oosterse kerkgenootschappen. Een moeilijk studieterrein vormen de godsdiensten van de Germanen en de Kelten, omdat het materiaal zo schaars is. Een betrouwbaar overzicht over alle desbetreffende problemen geven J. Vendryes, E. Tonnelat en R. Unbegaun in „Les

religions des Celtes, des Germains et des Anciens Slaves" (*Mana* III, 1948). Het toonaangevende werk is de *Altgermanische Religionsgeschichte* in twee delen van J. de Vries, die in 1956 een tweede druk beleefde. Wie een beknopter en direct aansprekende schets van het geloof van onze voorouders wenst, kan terecht bij R. Derolez *De godsdienst der Germanen* (1959). De kennis van de godsdiensten van de Azteken en de Inca's gaat in stijgende lijn omhoog. G. C. Vaillant biedt in het ,,Pelican Book" getiteld *The Aztecs of Mexico* (1951) een goede introductie op deze materie. Lezenswaard is nog altijd *Garcilaso de la Vega, het Rijk der Inca's*", bewerkt door mr. W. J. van Balen. Van de hand van Gerda E. G. van Giffen-Duyvis verscheen kort geleden een boek over *De Azteken* met fraaie platen.

Dat en hoe de niet-christelijke godsdiensten heden in versterkte mate missionair werkzaam zijn, zet G. F. Vicedom op heldere wijze uiteen in *Die Mission der Weltreligionen* (1959). Des te meer reden voor de christelijke theoloog om zich een onpartijdig oordeel te verschaffen over de structuur en de geest van deze godsdiensten. Daartoe staat hem een uitgebreide literatuur ten dienste, waaruit ik slechts een bescheiden keuze kan doen. Een alzijdige en deskundige voorlichting over het hindoeïsme, de oudste van de levende godsdiensten, verschaffen L. Renou en J. Filliozat in hun omvangrijke werk *L'Inde classique* (1947). Als handige inleiding tot de kennis van de Voorindische godsdienstgeschiedenis is J. Gonda, *De Indische Godsdiensten* zeer aan te bevelen. Met ere moge hier genoemd worden de dissertaties van D. J. Hoens en B. Essers, die monografieën zijn over twee centrale begrippen van de hindoeïstische godsdienst. De eerste handelt over Śānti, het woord voor vrede, in *Śānti, a contribution to ancient Indian religious terminology* (1951). De tweede levert met een studie over *Vāc, het woord als godsgestalte en als godgeleerdheid in de Veda* (1952) een belangrijke bijdrage tot een beter begrip van het Indische denken. Dit werk verheldert niet alleen het begrip Vāc, maar maakt ook met vele, sprekende voorbeelden duidelijk, dat het Indische denken vaak Lévy Bruhls wet van de participatie volgt, d.w.z. geestelijke grootheden met elkaar verbindt, die naar ons begrip niets met elkaar te maken hebben. Een merkwaardige trek van het hindoeïsme komt in J. Gonda *Aspects of early Vishnuism* (1954) naar voren, n.l. het geloof in één god-heiland, dat parallellen vertoont met de Christelijke verlossingsleer. Niets bevordert de appreciatie van vreemde godsdiensten zó zeer als het lezen van

teksten in vertaling. Eigenlijk zou iedereen de Upanishads en de Bhagavad Gītā enigszins moeten kennen. Dit is een bereikbaar doel, omdat zij in de door N. Kluwer te Deventer gepubliceerde serie van oosterse geschriften in de jaren na 1950 in verzorgde uitgave verschenen zijn. Voor een kennismaking met het huidige India is b.v. de *History of the Ramakrishna Math and Mission* (1957) door Swami Gambhirananda uiterst belangrijk. En verder de denkbeelden van een denker als de vice-president van India, S. Radhakrishnan in zijn boekje *East and West in Religion* (1954, 3e druk).

Het verloop van de studies van het boeddhisme vertoont een merkwaardige parallellie met die van het oudste christendom. Zoals destijds nieuwtestamentici ijverig vorsten naar de werkelijke Jezus en zijn authentieke prediking en daarbij soms zijn historisch bestaan betwijfelden, zo heeft men gepoogd de historische Boeddha uit de legende te pellen en hem nu en dan tot een mythische figuur laten vervluchtigen. Tegen deze achtergrond moet men het boekje van E. Conze *Buddhism, its Essence and Development* (1953, 2e druk) verstaan. Conze laat de vraag naar de oorspronkelijke leer van het boeddhisme varen en beschrijft de levende boeddhistische traditie, die zich door de eeuwen voortzet. Wie daarnaast met de belangrijkste boeddhistische teksten wil kennismaken, sla op *Der Pfad zur Erleuchtung, Grundtexte der buddhistischen Heilslehre* (1956) vertaald en gebundeld, met passende toelichtingen door H. von Glasenapp. Uit Saigon werd mij toegestuurd *Présence du Bouddhisme*, een werk van 1024 bladzijden, verschenen naar aanleiding van de feesten in 1956, waarbij men herdacht, dat Boeddha 2500 jaar geleden in het Nirvana was opgegaan. Dit werk, waartoe ook vermaarde Europese geleerden bijdragen schonken, geeft een indrukwekkend beeld van de godsdienstige actie-radius van het boeddhisme in verleden en heden. Nu Tibets tragische lotgevallen de harten zó zeer bewegen, leze men vooral het boeiende boek van H. Hoffmann *Die Religionen Tibets* (1956). Een merkwaardig aspect van deze godsdienst is de Zen-sekte. Wie enig begrip wil krijgen van deze typische meditatietechniek late zich voorlichten door een kenner, n.l. D. T. Suzuki in zijn in het Nederlands vertaalde *Inleiding tot het Zen-Boeddhisme*.

China bevindt zich momenteel achter het bamboe-gordijn. Er druppelen maar schaarse berichten door over de godsdienstige situatie aldaar. De belangstelling voor het oude China blijft echter onverzwakt. Dat tonen twee studies van H. H. Rowley, die niet alleen een vooraanstaand oudtestamenticus, maar ook een goed kenner van de

Chinese godsdienst is. Bedoeld zijn *Submission in Suffering and other essays on Eastern thought* (1951) en *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel* (1956). Uit de titel spreekt duidelijk de bedoeling. Rowley trekt parallellen. Belangwekkend, al kan men betwijfelen of het veel verder brengt om onvergelijkbare grootheden naast elkaar te plaatsen. Vruchtbaarder is het allicht zich in één der oud-Chinese geschriften te verdiepen, waartoe *Het ware boek der volkomen leegte, bloemlezing uit de geschriften van Lieh Tze en Yang Tsjoe*, vertaald en ingeleid door J. C. F. Last de gelegenheid geeft. Helaas is de interessante geschiedenis van de Japanse godsdiensten in het westen vrij onbekend. Voor de nieuwere tijd tracht de bundel *Japanese Religion in the Meiji Era* (1956) van H. Kishimoto en J. T. Hower deze lacune te vullen.

Om een goed begrip van de geschiedenis, de geestesgesteldheid en de huidige politieke houding van de Arabieren te krijgen dient men zich het ,,Pelican Book'' van E. Atiyah *The Arabs* aan te schaffen. Daarnaast moet men de koran lezen, nu in een zorgvuldige Nederlandse vertaling van J. H. Kramers aanwezig, die in 1956 posthuum verscheen. Deze veelzijdige geleerde heeft bovendien lucide beschouwingen over de islam gegeven, die men kan aantreffen in deel II van de reeds genoemde *Analecta Orientalia* (1956). Niemand mag bij de studie van deze door christenen meestal ten onrechte onderschatte godsdienst voorbijgaan aan de werken van de grote C. Snouck Hurgronje. Dat is voor een ieder bereikbaar, nu in 1957, 100 jaar na zijn geboorte, een bundel *Selected works of C. Snouck Hurgronje* uitgekomen is. Deze vermaarde Arabist heeft in het bijzonder studie gemaakt van de functie van de wet in de islam, die steeds het vroomheidsleven van de moslims heeft gereguleerd, maar die in de moderne moslimse staten een problematische grootheid gaat worden, al gelden de vijf hoofdplichten onverkort. De officiële islam is voor de westerling vrij ondoorzichtig. Meer sympathie zal hij gevoelen voor de moslimse mystiek, zoals deze b.v. gepresenteerd wordt door Annemarie Schimmel in *Studien zum Begriff der mystischen Liebe in der frühislamischen Mystik* (1954). Dezelfde geleerde schiep een poëtische vertaling van Dschawid Name van de Pakistaanse dichter Sir Muhammad Ikbal onder de titel *Buch der Ewigkeit* (1957), waaruit men een hedendaagse moslimse denker en dichter kan leren kennen.

Een overgangsfiguur tussen de godsdiensthistoricus en de fenomenoloog is G. Dumézil, die ,,l'étude comparative des civilisations

des peuples indo-européens" beoefent, waarmee hij de godsdiensten van Voor-Indië, Griekenland, Rome en Scandinavië meent te kunnen bestrijken. De Latinisten staan over het algemeen sceptisch of afwijzend tegenover zijn theorieën, zoals o.a. blijkt uit het wederwoord van H. Wagenvoort aan hem in *Mnemosyne* S. IV Vol. V. 1952, geschreven in statig Latijn en niet zonder bewogenheid. Dumézil beschouwt de Indogermaanse godenwereld als het spiegelbeeld van de Indo-germaanse sociale structuur. Kort gezegd neemt hij aan, dat aan de drie maatschappelijke klassen n.l. 1. vorsten en priesters, 2. krijgers en 3. landbouwers en veetelers drie typische goden beantwoorden: een heersersgod, een krijgsgod en een of meer vruchtbaarheidsgoden. Deze these heeft hij in een reeks werken met grote scherpzinnigheid ontvouwd, waarvan ik slechts wil noemen *L'héritage indo-européen à Rome* (1949, 8e druk), omdat dit boekje in kort bestek de hoofdzaak van zijn ideeën weergeeft.

Op de grens tussen beide wetenschappen bevinden zich ook de geleerde monografieën, die H. Ringgren gewijd heeft aan het fatalisme, n.l. *Fatalism in Persian Epics* (1952) en *Studies in Arabian Fatalism*. Hier wordt een interessant godsdiensthistorisch en ook godsdienstig probleem gesteld: is het noodlotsgeloof verenigbaar met het Godsvertrouwen en zo ja, in welke vorm? Deze vraag klemt speciaal ten opzichte van de islam, die er meestal – ten onrechte – van verdacht wordt een fatalistische levenshouding te prediken. Ringgren toont in beide studies door een zorgvuldige analyse van de teksten aan, dat de houding van de gelovige gevarieerd is: soms voegt hij zich in de lotsbeschikking, omdat het Gods beslissing is, soms neemt hij tegen het lot zijn toevlucht bij God. Moeilijk te rubriceren is ook het boek van E. O. James gewijd aan *The cult of the Mother-Goddess* (1959), volgens de ondertitel „An Archaeological and Documentary Study". Het bespreekt „The Antecedents of the Goddess Cult", d.w.z. de prehistorische gegevens, behandelt de cultus van de Moedergodin in Mesopotamië en Egypte, in Palestina en Anatolië, in Iran en India, op Kreta en in Griekenland, tekent de Magna Mater en weidt tenslotte uit over „The Mater Ecclesia and the Madonna" en „The goddess and the Young God". Tot deze kategorie van werken uit het tussengebied behoort ook de bundel *Essays on the History of Religions* (1954) van R. Pettazzoni. Een welkome buit voor hen, die geen Italiaans lezen, omdat men hierin samenvattingen vindt van studies van Pettazzoni in deze taal, o.a. van het beroemde driedelige werk over *Confessione dei Peccati*.

Een uitgesproken fenomenologische strekking vertoont het boek van K. A. H. Hidding *Mens en Godsdienst* (1954), zoals dan ook in de ondertitel ,,levende godsdiensten phaenomenologisch belicht'' expressis verbis aangegeven wordt. Hidding plaatst de primitieve godsdienst, het hindoeïsme, het boeddhisme, de islam, en het christendom in het licht van zijn fenomenologische antropologie, waarvan hij de beginselen reeds eerder uiteengezet heeft, n.l. in *Geestesstructuur en Cultuur* (1948). De hoofdtrek daarvan is het onderscheid tussen de participerende en de objectiverende geestesstructuur. Een stelling, die nadere bespreking zou verdienen, waarvan ik mij noodgedwongen moet onthouden. Wat ik doe met te constateren, dat de kwestie van een antropologische fundering van de fenomenologie van de godsdienst zó gewichtig is, dat zij nodig een nader onderzoek behoeft. Naast het boek van Hidding, dat op de levende religies gericht is, zou men M. Eliade *Traité d'histoire des religions* (1949) kunnen plaatsen. Eliade heeft zijn materiaal hoofdzakelijk aan de antieke en ook de primitieve godsdiensten ontleend. De titel is wat misleidend. Kennelijk gaat het om een fenomenologie, die een ,,structure et morphologie du sacré'' wil geven, uitgaande van de gedachte, dat men moet letten op de verschillende vormen van ,,hiérophanie''. Deze verschijnen aan de hemel, in de zon, de maan, de wateren, de aarde, de vegetatie enz. en geven de prikkel tot het ontstaan van mythen en riten. Vooral de paragrafen over het laatste veel besproken onderwerp zijn rijk aan nieuwe aperçu's. Lichtvoetiger is wat Th. P. van Baaren vertelt ,,uit de wereld der religie'' in zijn gelijknamige boek (1956), dat gedeeltelijk de stof van zijn dissertatie *Voorstellingen van openbaring phaenomenologisch beschouwd* (1951) weergeeft. Het boekje wil slechts een populaire uiteenzetting zijn over bekende themata uit de fenomenologie van de godsdienst, echter geadstrueerd met originele gegevens. In dit verband neem ik de vrijheid ook mijn eigen werkje *De structuur van de Godsdienst, hoofdlijnen ener fenomenologie van de godsdienst* te memoreren. Het is een tweede, vermeerderde druk van een ouder boekje, die in zoverre iets nieuws biedt, dat ik nu naast de studie van ,,de Theōria der Phaenomena'' en ,,de Logos der Phaenomena'' als derde hoofddoel van onze wetenschap het onderzoek naar ,,de Entelecheia der Phaenomena'' heb gesteld. De zin daarvan is, dat men naar mijn inzicht het verwijt van sommige critici moet pareren, die zeggen, dat de fenomenologie van de godsdienst slechts een statisch beeld geeft van de godsdienstige verschijnselen en geen oog heeft voor de be-

weging, die aan alle historie, ook de godsdienstgeschiedenis, eigen is. Vandaar mijn poging om de betekenis van de voortgang van de godsdienst te peilen. Een interessante fenomenologie van de godsdienst heeft G. Widengren geschreven, getiteld *Religionens Värld* (de wereld van de godsdienst) (1953, 2e druk), een werk, dat naar wij hopen te zijner tijd in een Franse vertaling bereikbaar zal zijn. Widengren onthoudt zich van zwaarwichtige uiteenzettingen over de principia van dit vak, gaat uit van de stelling, dat deze wetenschap de religieuze verschijnselen classificeert en behandelt volgens deze grondstelling de volgende onderwerpen: godsdienst en magie; tabu en heiligheid; het Hoogste Wezen; pantheïsme, polytheïsme, monotheïsme; de mythe; de rite; het offer; het sacrale koningschap; dood, begrafenis, heiligenverering, geest en ziel; eschatologie en apocalyptiek; de gnostische houding; mystiek; individu en groep; heilig woord en heilige schrift. De verdienste van de auteur steekt vooral hierin, dat hij in het algemeen geen tweedehandswijsheid opdist, maar veelal gegevens kan aanvoeren uit eigen onderzoekingen.

Ten laatste noem ik nog snel enkele monografieën. De studie van R. Pettazzoni over *The allknowing God* kwam reeds ter sprake. Als vrucht van jarenlange studie geeft de schrijver een indringende en alzijdige behandeling van het begrip alwetendheid Gods bij een lange reeks van volken. Eliade is een bijzonder vruchtbaar auteur wat het produceren van het onderhavige type van studies betreft. In 1949 verscheen de vierde editie van het prachtige boekje *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, waarin hij laat zien, hoe de archaïsche mens zin aan zijn leven geeft door de mythe, die archetypische waarde heeft, te herhalen. Zijn standaardwerk over het sjamanisme getiteld *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* kwam in 1951 uit. Van 1952 dateert de achtste druk van *Images et symboles*, waarvan de strekking uit de ondertitel *Essais sur le symbolisme magico-religieux* duidelijk wordt. Na *Das Heilige* van Rud. Otto is het een waagstuk over dit onderwerp te schrijven. Eliade heeft dit stoute stuk volbracht in *Das Heilige und das Profane, vom Wesen der Religion* (1957). Een fraaie studie over de zin der inwijdingsriten schonk hij ons in *Birth and Rebirth, the religious Meaning of Initiation in Human Culture* (1958).

Het lijkt mij wenselijk dit overzicht, enerzijds onvolledig, anderzijds te breed uitgedijd, met een enkele opmerking van principiële aard te besluiten. Onwillekeurig vraagt de lezer zich immers af:

wat beoogt men uiteindelijk met en door de in dit artikel opgetaste geleerdheid? Het antwoord luidt prompt: godsdienstgeschiedenis en fenomenologie van de godsdienst koesteren de ambitie om de structuur en het wezen van de godsdienst als zodanig en van de godsdiensten der aarde in concreto te doorlichten en te begrijpen. Een hoog en feitelijk onbereikbaar doelwit. Degenen die zich aan deze moeizame arbeid wijden en daarbij de vereiste wetenschappelijke zelfkritiek bezitten, zullen dan ook beseffen, dat onze kennis omtrent de godsdiensten van verleden en heden reeds omvangrijk is en nog dagelijks toeneemt, maar dat ons begrip, ons inzicht in vele opzichten pijnlijk te kort schiet. Laat ik slechts enkele punten noemen. Het is voor een individualistische westerling uiterst moeilijk de reacties te begrijpen van een Japanse shintoïst of boeddhist, die zich verweven voelt met ,,the web society'', zoals Frank Gibney dit beschrijft in *Five Gentlemen of Japan, the portrait of a Nation's Character* (1953). En hoeveel misverstanden ontstaan er niet bij de studie van de islam, waarvan het zwaartepunt niet in de dogmatiek doch in de plichtenleer ligt of bij een beoordeling van het boeddhisme, waarvan de aanhangers geen waarde hechten aan historische facta, ook niet wat Boeddha betreft, maar slechts aan het bezit van het verlossende inzicht!

Om in dergelijke godsdienstige verschijnselen door te dringen dient men de regel te volgen, die N. Söderblom stelde voor de studie van de primitieve religie van Africa: men moet zwart leren denken. Dit wil zeggen: dat men uit de huid van zijn eigen geloofsvoorstellingen kruipt en zich inleeft in exotische religieuze gedachtenwerelden. Nu is het ongetwijfeld interessant te speculeren over de vraag of en in hoeverre men het geloof van een ander kan verstaan. Daarvoor ontbreekt mij aan het slot van dit lange artikel de ruimte. Men kan volstaan met het woord van Kristensen te citeren, dat ,,wij een volkomen begrip van vreemde godsdiensten onmogelijk kunnen bereiken''. Anderzijds geeft juist deze geleerde een schitterend voorbeeld van de kunst van geestelijke penetratie in de antieke godsdienst. Daarnaast zou men b.v. op de grote Arabist L. Massignon kunnen wijzen, die als een ,,bon catholique'' zijn studiën van de islam bedrijft met een hartstochtelijke ,,engagement''. De drijfkracht van de godsdiensthistorische en fenomenologische onderzoekingen is dus de paradoxale combinatie van de houding der distantie en het gevoel van directe betrokkenheid op het object van de studie.

Als levensvoorwaarde voor deze wetenschappelijke arbeid moet de

volledige vrijheid van armslag gelden. Daarom werd in de aanvang van dit artikel opgemerkt, dat de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst in beginsel niet gebonden zijn door verplichtingen ten opzichte van theologie en kerk. Anderzijds heeft de Nederlandse wetgever wijsheid betoond door deze takken van wetenschap in dienst te stellen van het theologisch onderwijs. Waartoe de beoefenaars in kwestie van deze vakken zeker gaarne bereid zijn. Het is bovendien belangrijk theologen er constant aan te herinneren, dat de godsdienstwetenschappelijke methode onmisbaar is voor de beoefening van een werkelijk wetenschappelijke theologie. En wat tenslotte de vaak geuite twijfel aangaat of men de houding van de ,,epochè'' kan combineren met de beslissingen van het geloof, ook hierover kan men lang en breed discussieren. De oplossing van dit probleem is simpel en met het leven gegeven. Blijkbaar heeft God in Zijn orde van schepping en herschepping aan de mens de verplichting opgelegd om deel te nemen aan allerlei dimensies van bestaan, die logisch en principieel lang niet altijd met elkaar harmonieren. Daarom is het niet in te zien, waarom het niet theologisch verantwoord zou zijn, dat men zowel vreemde godsdiensten bewondert alsook zijn enige troost in leven en sterven vindt in het evangelie. Let wel: daarmee is geen uitspraak gedaan over de verhouding van het christendom tot de niet-christelijke godsdiensten. Dat is een aangelegenheid voor de godsdienstwijsbegeerte en de dogmatiek, die buiten de competentie van de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst ligt. Toch zullen de laatste wetenschappen de onmisbare kennis moeten leveren zonder welke elke geloofsuitspraak in dezen een slag in de lucht is.

DE SPIRITUALITEIT VAN ORIGENES

DOOR

RUDOLF BOON

Landsmeer

Het fundament voor de ontplooiing van de mystieke theologie der kerk is gelegd door een der geniaalste geesten van het vroege christendom, Origenes (185–254). Ook vóór deze Alexandrijnse kerkvader heeft de kerk grote mystici gekend. We denken dan aan de evangelist Johannes en de heidenapostel Paulus, aan Ignatius van Antiochië en Irenaeus van Lyon. Origenes is evenwel de eerste geweest, die het mystieke erfgoed van de H. Schrift en van de kerkelijke traditie heeft gesystematiseerd.

Hij heeft daarbij gebruik gemaakt van bepaalde categorieën, welke hij aantrof in de neoplatonische mystiek, voornamelijk in die van de hellenistisch-joodse filosoof Philo. In zijn systematisering streefde Origenes echter allerminst naar een synthese van de leertraditie der kerk en de erfenis van het klassieke Griekse denken. Dit laatste moest hem dienen als hulpmiddel bij de opbouw van zijn theologie. Bron en inhoud van deze theologie vond hij echter uitsluitend in de H. Schrift. Origenes heeft dan ook zijn ganse leven gewijd aan onderzoek en verklaring van de Schrift, alsmede aan de interpretatie van „de wereld en zijn volheid" van de Schrift uit. Zijn mystiek, welke voortvloeit uit zijn typologisch-exegetische methode, is derhalve gefundeerd op en gebed in de bijbel. Hierin ligt de verklaring van de beslissende invloed van Origenes' spiritualiteit op de christelijke mystiek van later tijd.

De grote theoreticus en begaafde leerling van Origenes, de Cappadocische bisschop Gregorius van Nyssa, die de mystieke theologie van zijn leermeester verwerkt, en in sommige opzichten verdiept heeft, drukte door zijn gezag voor goed haar stempel op de latere mystiek der oosterse kerk. Door zijn bemiddeling ging Origenes' spirituele erfenis over in de zeer invloedrijke geschriften van Pseudo Dionysius Areopagita, die later dank zij de Latijnse vertaling door Johannes Scotus Eriugena aan het hof van Karel de Kale een diep spoor hebben getrokken door de middeleeuwse mystiek van het westen. Reeds daarvoor had Cassianus van Marseille als gevolg van zijn contact met Origenes' leerling Evagrius van Pontus, met zijn indrukken en ervaringen van ascese en monachisme in het oosten

ook de kennismaking met de Alexandrijnse mystiek naar het westen meegebracht. Bij gevolg kunnen wij de oorsprong van menig constitutief element in de westerse spiritualiteit in Origenes' mystieke theologie, langs directe of indirecte weg opsporen.

Middelpunt van Origenes' mystiek

Het hart, van waaruit Origenes' mystiek zich ontvouwt, moeten wij zoeken in de trinitarische verhouding van God de Vader en God de Zoon: de verborgenheid van de eeuwige generatie van de Zoon uit de Vader. Dit mysterie wordt benaderd van uit de bekende loca probantia Col. 1:15, Hebr. 1:3, Wijsh. 7:25, 26, welke Origenes in zijn *De Principiis* achtereenvolgens exegetiseert (I, ii, 6–9). Met de eeuwige generatie wordt de innige vereniging in de goddelijke liefde en de eenheid in wezen van Vader en Zoon tot uitdrukking gebracht.

Origenes vergelijkt de eeuwige generatie van de Zoon uit de Vader met de voortdurende uitstraling van het licht. God de Vader is het eeuwig Licht, dat nimmer heeft bestaan en kon bestaan zonder zijn afstraling. Want licht zonder glans is onbestaanbaar. Zo is er nimmer een tijd geweest, waarin de Vader zonder de Zoon was (Hebr. Fragm.). Van eeuwigheid tot eeuwigheid vindt de generatie plaats. Zonder begin en einde, zonder onderbreking en verandering straalt de Zoon de glans uit van de Vader, het ongegenereerde Licht, de bron en oorsprong des Lichts (*De Princ.*, I, ii, 4, 10, *Joh. Com.*, X, 37).

Origenes wijst er met nadruk op, dat de eeuwigheid van de Zoon gefundeerd is op het eeuwig Vader-zijn van God. God is Vader van eeuwigheid tot eeuwigheid door de eeuwige existentie van de Zoon; de Zoon is eeuwig Zoon Gods, doordat God Vader is. Zoals het licht niet zonder glans kan zijn, zo kan de Zoon niet zonder de Vader worden begrepen, gelijk de Vader niet zonder de Zoon kan zijn (*De Princ.*, IV, iv, 1).

Een voortzetting van deze generatie vindt plaats in de incarnatie van het Woord Gods. Daarbij moet eerst de vereniging van de ziel van Christus met het eeuwige Woord Gods worden onderscheiden. Van eeuwigheid is deze ziel onafscheidelijk en onlosmakelijk door de liefde gehecht aan het Woord of de Waarheid of het Licht Gods. Zij neemt Hem in zijn geheel op en gaat zelf op in zijn lichtglans (*l.c.*, II, vi, 3). Ter illustratie van deze innige vereniging gebruikt Origenes het beeld van het vuur, dat het ijzer doorgloeit. Indien een hoeveel-

heid ijzer lange tijd in vuur ligt, neemt het ijzer in al zijn delen het vuur op, zodat het één wordt met het vuur. Zo zal ook de ziel, welke voortdurend in het Woord en de Wijsheid, in God gelegen is, en onophoudelijk door Hem doorgloeid wordt, in al hetgeen zij doet, gevoelt en begrijpt, met God verenigd zijn (*l.c.*, II, vi, 6). Zoals de eeuwige Zoon of het Woord het Beeld Gods is, zo is de ziel van Jezus het beeld van de Zoon of het Woord. Deze ziel was zo zeer in alles met het Woord en de Wijsheid Gods verenigd, dat zij in geen enkel opzicht met zijn gelijkenis in tegenspraak kon worden bevonden (*Rom. Com.*, VII, 7). Terloops zij opgemerkt, dat Origenes, niettegenstaande deze sterke nadruk op de innige vereniging van de goddelijke en menselijke natuur theoretisch tot monofysitisme schijnt te tenderen, het onderscheid in wezen tussen de beide naturen duidelijk weergeeft. Wanneer bij voorbeeld Johannes zegt, dat wij bij de wederkomst van Christus Hem gelijk zullen wezen (1 Joh. 3:2), is deze gelijkenis niet van nature, maar uit genade. Het is zoals wanneer wij zeggen, dat een schilderij op de persoon gelijkt, wiens trekken het weergeeft (*Exod. Hom.*, VI, 5; cf. *Joh. Com.*, XIX, 2, *De Princ.*, III, vi, 1). Het verschil in wezen tussen de goddelijke en menselijke natuur blijkt ook duidelijk in de vernedering en verhoging van Christus (Phil. 2:7–11). Beide staten betroffen de mensheid des Heren. Want het eeuwige Woord Gods kon krachtens zijn goddelijke natuur de kruisdood niet sterven. En dit Woord, dat van den beginne bij God was en God Zelf was (Joh. 1:1) kon ook niet meer worden verhoogd. (*Joh. Com.*, XXXII, 25). De ziel van Christus, aldus eens geestes geworden met de eeuwige Zoon door de vereniging in de liefde, is de middelares tussen de goddelijke natuur en het lichaam. Niettegenstaande de coëxistentie der beide naturen in Christus, is er in de incarnatie een element van deïficatie van de menselijke natuur doordat deze in de goddelijke wordt opgenomen (*De Princ.*, II, vi, 3). Aangezien de ziel het lichaam aanneemt, krijgt dit deel aan de vereniging van de ziel met het eeuwige Woord. Zo worden zowel de ziel als het lichaam van Jezus Christus met het Woord Gods tot een eenheid (*C. Cels.*, II, 9).

Via deze hypostatische vereniging van de goddelijke en menselijke natuur in de incarnatie zet de eeuwige generatie van de Zoon uit de Vader zich voort in de vereniging der gelovigen met Christus. Door deel te hebben aan de goddelijke liefde, waardoor de Vader en de Zoon, de ziel van Christus en het Woord Gods, de goddelijke en menselijke natuur in de Zaligmaker verenigd zijn, worden de leden

van het Lichaam van Christus niet slechts deelgenoot van de vereniging van hun menselijke natuur met de goddelijke, doch worden zij tevens opgetrokken in de verborgenheid der eeuwige generatie van de Zoon uit de Vader (*l.c.*, III, 28, *Ez. Hom.*, III, 3, *Joh. Com.*, VI, 53, XXXII, 28).

Er is sprake van een voortdurende generatie van de rechtvaardige in iedere goede handeling, waarin God hem genereert. Daarin openbaart zich dus een analogie met de voortdurende generatie van de Zoon uit de Vader. De Zoon is de afstraling van de heerlijkheid des Vaders. Deze afstraling geschiedde niet eens voor altijd om nu niet meer plaats te vinden. Doch zolang het licht zijn glans uitstraalt, zolang wordt de afstraling van Gods heerlijkheid gegenereerd. Indien ook wij de Geest van het kindschap hebben, genereert God ons voortdurend in Christus, namelijk in iedere goede daad en gedachte. Indien wij zo gegenereerd zijn, worden wij voortdurend-gegenereerde zonen Gods in Jezus Christus (*Jer. Hom.*, IX, 4).

Zoals door de eeuwige generatie de Zoon met de Vader verenigd is in liefde en kennis, en aldus eens geestes zijn, zo kunnen ook de gelovigen door hun deelgenootschap aan de verborgenheid der goddelijke generatie in liefde en kennis eens geestes met God worden.

De voortzetting der eeuwige generatie in de gelovigen is evenwel slechts mogelijk, doordat Christus in hen woning maakt. Hij woont in des harten schrijn, in het allerheiligste van de tabernakel der ziel, waarvan Origenes een allegorische beschrijving geeft in analogie met de tabernakel van Israël in de woestijn. Dit allerheiligste kan worden omschreven als het principale cordis, het wezenlijke des harten of het rationeel zintuig; het is het vermogen, dat de mens in staat stelt God te kennen (*Ex. Hom.*, IX, 4). Dit principale cordis of hegemonikon wordt in de Schrift onder meer door het Woord „hart'' (Matth. 5:8; Rom. 10:10) of „boezem'' (Joh. 13:23–25) weergegeven. Wanneer ons wordt medegedeeld, dat de discipel Johannes tijdens het laatste avondmaal aan de boezem van Jezus lag, wil dit zeggen, dat hij rustte op de bodem van Jezus' hart, dat is: temidden van de innerlijke zin van de woorden van de Heiland. Daar zocht hij de schatten der wijsheid en kennis, welke in Christus verborgen zijn (Col. 2:3). (*Cant. Com.*, I, 2).

In overeenstemming hiermede moet bij voorbeeld Hooglied 1:2 als volgt worden geëxegetiseerd: „Uw hart, o Bruidegom, en Uw gemoed – dat is: Uw woorden, welke in U zijn, de genade Uwer onderwijzing – overtreffen al de wijn „die het hart des mensen ver-

heugt" (Ps. 104:15) (*l.c.*). En naar aanleiding van Hooglied 1:13 verklaart Origenes, dat in het schrijn des harten de kerk Christus en de ziel het Woord Gods door de ketenen van haar verlangen gebonden houdt (*Cant. Com.*, II, 10.) Hoe sterker de kennis en liefde van God in de mens toenemen, des te meer ontwikkelt zich Christus in zijn hart. Deze ontwikkeling leidt tot een Christus-gelijkvormig worden van de ziel (*Joh. Com.*, I, 6, XX, 34). Indien de ziel van de gelovige Christus – gelijkvormig geworden is, zal zij, gelijk de ziel van Christus, vervuld zijn van de kennis en de liefde van God. Zij zal dan weer zijn hetgeen zij eens – vóór de zondeval – was: door liefde tot en aanschouwing van God volkomen op Hem gerichte geest (*De Princ.*, II, viii, 3).

De mens is dus naar zijn oorsprong een geestelijk wezen, deelgenoot van de goddelijke natuur, van de eeuwige generatie in de trinitarische verhouding van de Vader en de Zoon. Dit deelgenootschap, alsmede het geestelijk karakter van zijn wezen waren hiervan het gevolg, dat de mens naar het Beeld Gods, d.w.z. naar het Woord Gods – of hetgeen hetzelfde is –, naar de Waarheid en de Wijsheid Gods, naar de Zoon Jezus Christus was geschapen (*C. Cels.*, VI, 63).

De zondige afwending van de liefde en de aanschouwing Gods deed 's mensen deelgenootschap aan de heerlijkheid van de eeuwige Zoon, aan de eeuwige generatie van de Zoon uit de Vader verloren gaan. Verloren ging het eens-geestes-zijn met God, die de volheid van het leven des geestes is. Daarom verloor de mens ook zijn geestzijn. Want het geestelijk bestaan wordt geconstitueerd door de liefde en de aanschouwing Gods (*De Princ.*, II, viii, 3, III, vi, 3).

Het geschapen zijn naar het Beeld Gods blijft echter de ziel behouden *l.c.*, IV, iv, 10); daarmede is de mogelijkheid blijven bestaan, dat de ziel in de navolging van Christus, naar wie zij geschapen is, zal leven (*Luc. Hom.*, VIII). Dat deze mogelijkheid is gelegen in de inwoning van Christus in het hart van de gelovige, werd ons in het voorafgaande reeds duidelijk. Waar deze inwoning leidt tot een wasdom van Christus in de ziel, bevindt zij zich op de weg, aan het eind waarvan herwonnen is hetgeen eens verloren ging.

Conversio

Zoals wij kunnen verwachten, wijdt Origenes over het geschapen zijn van de mens naar het Beeld Gods vooral uit in zijn homilieën over Genesis. „Die geschapen is naar het Beeld Gods is onze innerlijke mens, onlichamelijk, onverderfelijk, onsterfelijk" (*Gen. Hom.*,

I, 13; cf. XIII, 3, *Lev. Hom.*, IV, 3, 7). Geschapen is de mens naar de gelijkenis van het Beeld Gods, het eeuwige Woord Gods, onze Heiland Jezus Christus. ,,Wat is dit Beeld Gods, naar welks gelijkenis de mens is geschapen? Het kan slechts onze Zaligmaker zijn. Hij is de Eerstgeborene van de ganse schepping (Col. 1:15). Van Zichzelf zegt Hij: 'Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien' (Joh. 14:9). Inderdaad, wie het beeld van iemand ziet, aanschouwt degene, die door zijn beeltenis wordt vertegenwoordigd. Zo wordt God aanschouwd in het Woord Gods, dat het Beeld Gods is" (*Gen. Hom.*, I, 15).

Door de zonde zijn wij echter aan het Beeld Gods ontzonken, want ,,door de zonde heeft (de mens) een gelijkenis verkregen met de boze, doordat hij, tegen zijn natuur in, het beeld van de boze heeft aanschouwd" (*l.c.*). Van de aanschouwing Gods, waardoor hem de gelijkenis naar het Beeld Gods zou geworden, is hij vervallen tot het tegendeel, de gelijkenis van de duivel als gevolg van de heilloze aanschouwing van hem.

De Heiland, bewogen door mededogen met de mens, die naar zijn beeld was geschapen, nam zelf het beeld des mensen aan en kwam tot hem in deze gestalte, toen Hij had gezien, dat de mens zijn beeld had verloochend om zich dat van de boze aan te nemen. Doch allen, die sedert dien zich tot Hem wenden, kunnen in zichzelf door Hem zijn beeld herstellen. ,,Allen, die tot Hem komen en trachten deel te hebben aan zijn beeld, worden door hun geestelijke voortgang elke dag naar de innerlijke mens vernieuwd naar het beeld van Hem, die hen geschapen heeft" (*l.c.*). Daartoe moeten wij ons afkeren van de ondeugden des vleses en ons toekeren tot het Woord Gods.

Het leven naar de geest is er derhalve op gericht ons terug te voeren tot onze ware natuur door het leven naar het vlees te verlaten. Naarmate wij hiernaar streven, zullen wij steeds meer in ons het Beeld Gods herontdekken en in dat Beeld wederom God aanschouwen. Onze ziel moet weer haar oorspronkelijke waardigheid in haar geschapen zijn naar het Beeld Gods leren kennen. De eerste fase van het leven naar de geest kan dus worden weergegeven met het klassieke adagium 'Ken u zelf'. Origenes denkt hierbij echter veeleer aan een woord uit Hooglied (1:8); naar aanleiding van deze tekst zegt hij: ,,Indien gij uzelve niet kent, gij schoonste onder de vrouwen, en gij de redenen uwer schoonheid veronachtzaamt, zo wil ik u zeggen, dat ge zijt geschapen naar het beeld Gods, waardoor er in u een grote natuurlijke schoonheid is" (*Cant. Com.*, II, 5).

Wij treffen in later tijd dit motief in de mystiek steeds weer aan. Gregorius van Nyssa heeft het van zijn leermeester overgenomen, waardoor hij het in de oosterse mystiek heeft ingedragen (*In Cant.*, PG XLIV, p. 806). Maar ook in het westen vinden wij het voortdurend terug. Ambrosius acht het 'Ken u zelf' niet afkomstig van de pythische Apollo, maar van Salomo en verwijst naar hetzelfde woord uit Hooglied. De koninklijke profeet richt zich tot de ziel. ,,Wie zou de schoonste onder de vrouwen anders zijn, dan de ziel, welke in beide geslachten de adel der schoonheid bezit? (*Exam.*, VI, vi, 39). In de middeleeuwen is het Willem van St. Thierry – vertaler van werken van Gregorius van Nyssa –, die spreekt van de zelfkennis, welke leidt tot de kennis Gods (*Ep. ad Fratres de Monte Dei*, 117). Ook zijn leermeester Bernard van Clairvaux weet, dat de zelfkennis van de mens een vermogen is zich van zijn waardigheid bewust te worden en te weten, dat deze waardigheid de mens niet aan zijn eigen wezen, maar aan God ontleent (*De Diligendo Deo*, II). En ook voor Hugo van St. Victor gaat aan de liefde en aanschouwing Gods de zelfkennis der ziel vooraf (*Soliloquium de Arrha animale*).

Origenes laat ons er niet over in twijfel, dat het herstel van het beeld Gods in de ziel slechts is mogelijk geworden door de menswording van het Woord Gods. Door zijn opvatting over de oorspronkelijke staat der ziel als een door liefde en aanschouwing Gods met God verenigde geest schijnt Origenes de goddelijke oorsprong der ziel evenwel minder als een gave Gods, veeleer als een onvervreemdbare eigenschap op te vatten. De zonde heeft weliswaar deze eigenschap in de ziel verduisterd en doen wegzinken; niettemin kan de ziel door zich tot Christus te keren haar ware goddelijke wezen in zichzelf hervinden. Door een sterkere nadruk op de transcendentie der Triniteit zal de dogmatische ontwikkeling in de vierde eeuw in dit opzicht groter klaarheid brengen.

De geestelijke opklimming, Ascensio Spiritualis

Eén der meest kenmerkende en steeds weerkerende elementen in de christelijk-mystieke litteratuur is het proces der geestelijke opklimming van de ziel tot God, welke zich voltrekt langs verschillende op elkaar volgende graden of trappen. Wij herinneren ons dan een gehele reeks belangrijke mystieke geschriften, waarvan reeds in de titel dit proces van innerlijke reiniging en geestelijke groei tot de innige gemeenschap met God wordt uitgedrukt: zo bijvoorbeeld in Bernardus' eerste geschrift *De Gradibus Humilitatis et Superbiae*, een

verklaring op het zevende hoofdstuk van Benedictus' *Regula*, alsook zijn *De Diligendo Deo;* Bonaventura's *Itinerarium mentis ad Deum* en *De Triplici Via*, Ruysbroecks *Van VII Trappen in den groei der gheesteleker Minnen*, Gerard Zerbolt van Zutphens *De spiritualibus Ascensionibus; De Bestijging van de Berg Carmel* van Johannes van het Kruis en *De Weg der Volmaking* van Teresa van Avila.

De opvatting van een proces van morele vervolmaking was de antieke wijsbegeerte niet onbekend, getuige Epictetus' *Encheiridion*, synthese van platonisme en stoïcisme. Ook in de theologie zet de ontwikkeling van de gedachte der vervolmaking reeds vroeg in. Het betreft hier niet een morele perfectie op het menselijk vlak, doch een toeleiding van de mens na zijn schepping tot het leven in de nabijheid van zijn Schepper; een geestelijke wasdom, welke leidt tot verheerlijking, aanschouwing Gods en onverderfelijkheid in een leven in de innigste gemeenschap met God (Irenaeus, *Adv. Haer.*, IV, xxxviii, 3). Origenes kiest zijn uitgangspunt voor de gedachte der vervolmaking van de mens in de schepping. God nam de waardigheid van het geschapen-zijn naar zijn Beeld in de schepping van de mens op. De volmaaktheid van de gelijkenis bewaarde Hij evenwel voor de voleinding. Want de gelijkenis Gods wordt de mens deelachtig door een leven in de navolging Gods (*De Princ.*, III, vi, 1). Origenes komt tot deze opvatting door zich af te vragen, welke zin verscholen ligt in het feit, dat de gelijkenis Gods, die in Gen. 1:26 wordt genoemd, in het volgende vers niet vermeld wordt. Het geschapen-zijn naar Gods Beeld betreft hetgeen Paulus de innerlijke mens noemt, die van dag tot dag wordt vernieuwd (2 Cor. 4:16), totdat deze innerlijke mens eens de gelijkenis van Hem, naar wiens beeld bij geschapen is, in volmaaktheid zal openbaren (1 Joh. 3:2). Dan is Jezus' hogepriesterlijk gebed vervuld, namelijk in de vereniging van de ziel met de Vader door de Zoon in hun beider eenheid (Joh. 17:21). Daartoe spreekt de Schrift tot de ziel, of de innerlijke mens: ,,Weest heilig, want Ik, de Here uw God ben heilig (Lev. 11:45), gij zult volmaakt zijn, gelijk uw hemelse Vader volmaakt is (Matth. 5:48), weest navolgers Gods'' (Eph. 5:1; cf. *Contra Cels.*, VI, 63).

Wij zullen in het vervolg telkenmale Origenes deze opeenvolging der graden of fasen op verschillende wijzen zien beschrijven. Wij moeten daarbij steeds goed in het oog houden, dat zijn systematisering in de vorm van een ontwikkelingsgang niet meer dan een poging is de veelzijdige rijkdom van het leven in de verborgen omgang met de Heer weer te geven.

Wij moeten derhalve zijn poging niet misverstaan, als zou de ene fase van de spiritualiteit haar einde vinden in de aanvang van een volgende fase. Veeleer is er sprake van een steeds verder voortgaande ontplooiing van het leven in Christus. Een weergave van deze ontplooiing dwingt ons tot een markering in fasen.

Bovendien mogen wij nimmer vergeten, dat wanneer er gesproken wordt van ontwikkelingsgang en opklimming daarmede gedoeld wordt op het betreden van de weg van Christus' nederdaling en vernedering, en wel in omgekeerde – dus opwaartse richting. Immers is de weg van Christus' navolging niet een teruggang en opgang van ons tot God? En is de uitgang van de Zoon uit de Vader tot de wereld – de nederdaling van het Woord in zijn menswording – op de weg van zijn vernedering tot in de kruisdood niet geschied opdat wij door Christus tot de Vader zouden worden opgenomen en teruggebracht? Origenes is de eerste geweest, die de ontwikkelingsgang van het Christenleven systematisch heeft weergegeven als een geestelijke opklimming der ziel tot God langs verschillende graden van innerlijke loutering. De Alexandrijnse kerkvader vond deze ontwikkelingsgang onder meer geprefigureerd in Israëls uittocht uit Egypte en woestijntocht naar het Beloofde Land.

Deze prefiguratie wijst echter naar een verscheidenheid in geestelijke opklimming. In de eerste plaats is er een aanwijsbaar parallellisme tussen de weg van de heiliging der mensen opwaarts tot God en de nederdaling Gods in de menswording van het Woord Gods. De nederdaling van Christus in het vlees geschiedde volgens Matth. 1 in twee en veertig geslachten. Daarmede corresponderen de twee en veertig legerplaatsen, waar Israël tijdens de woestijntocht zich heeft opgehouden. ,,Deze twee en veertig geslachten zijn de graden, welke Christus heeft doorschreden om in het Egypte dezer wereld neder te dalen; zij, die uit Egypte opklimmen, doorlopen hetzelfde aantal van twee en veertig graden... Christus is nedergedaald tot ons door twee en veertig voorvaderen naar het vlees als door even zoveel graden. Langs hetzelfde aantal graden klimmen de kinderen Israëls op tot de plaats, waar de erfenis der belofte een aanvang neemt'' (*Num. Hom.*, XXVII, 3). De diepe zin van dit parallellisme is hierin gelegen, dat de menswording van Christus niet alleen voor ons mensen de weg tot God heeft ontsloten, doch tevens deze weg heeft aangegeven. Het fundament van de imitatio christi is de incarnatio Verbi.

In de tweede plaats is er de geestelijke opklimming door middel van het catechumenaat. Degene, die in het catechumenaat wordt

opgenomen, laat het Egypte der zonde en de dienst aan de boze machten achter zich en treedt de woestijn binnen als de ruimte, waarin hij een innerlijke loutering doormaakt en de wet Gods mag ontvangen. Hij wordt het gebedsleven binnengeleid om ten slotte de Jordaan door te waden, d.w.z. de H. Doop te ontvangen, welke hem toegang tot het Beloofde Land verleent, dat is het leven volgens het gebod van Christus (*Num. Hom.*, XXVI, 4).

Een derde opklimming is die der ziel in het hiernamaals opwaarts naar het paradijs. Ook deze reis is een doortocht door verschillende fasen, de vele woningen in het Huis des Vaders (Joh. 14:2), die haar prefiguratie op aarde vinden in de legerplaatsen van Israël in de woestijn (*l.c.; Hom.* XXVII, 4, 5).

Zo zijn er dus vele 'woningen', doorgangsfasen, welke tot de Vader leiden. Niemand komt echter tot de Vader dan door Christus (Joh. 14:6). De ziel kan dan ook alleen door Hem van de ene fase naar de andere hogere overgaan. Want Christus is de deur, waardoor wij de woningen binnentreden en verlaten (Joh. 10:9) (*Hom.*, XXVII, 2).

Tenslotte kan nog een vierde opklimming worden onderscheiden, de pelgrimage, die de ziel in dit aardse leven aanvangt. Hetgeen Origenes nu over deze geestelijke reis heeft geschreven, is voor de latere spiritualiteit der kerk van bijzonder verstrekkende betekenis geworden. Zo zou men kunnen wagen de stelling te poneren, dat de mystieke zielereis, welke wordt beschreven in de genoemde klassieke geschriften uit verschillende perioden van de mystieke litteratuur indirect kan worden teruggevoerd tot hetgeen Origenes ons met betrekking tot deze zielereis heeft nagelaten in zijn homilieën over Exodus, bovenal in die over Numeri. In de spiritualiteit der oosterse kerk is dit element van Origenes' mystiek vooral door de geschriften van Maximus Confessor sterk verbreid. Voor het westen heeft Hieronymus de verbindingsschakel gelegd. In zijn *Brief aan Fabiola* ontleent hij het materiaal voor zijn betoog aan Origenes' zeven en twintigste homilie over Numeri, waarin de Alexandrijn zijn typologische verklaring van de twee en veertig legerplaatsen van Israël in de woestijn in extenso geeft. Wij treffen deze verklaring later weer aan bij de middeleeuwse compilatoren Isidorus van Sevilla, Beda en Walafridus Strabo. En Rabanus Maurus zien wij in zijn *Enarrationes in Librum Numerorum* weer Origenes' tekst in de Latijnse vertaling van Rufinus op de voet volgen.

Het thema van de mystieke zielereis door de woestijn met zijn verzoekingen en verstervingen, zijn verkwikkingen en louteringen,

door Origenes voor het eerst ontwikkeld, is nog op een andere wijze tot gemeen goed van de christelijke spiritualiteit van oost en west geworden. De anachorese, sedert Antonius een duidelijk omlijnde vorm van geestelijk leven, door Pachomius binnen de muren van het klooster georganiseerd, zal in de volgende eeuwen na Origenes van de Thebaanse woestijn uit in alle landen van de christenheid tallozen er toe bewegen de mystieke pelgrimstocht door de woestijn naar het paradijs te aanvaarden. De ascetische beweging, welke in de vierde eeuw inzet, heeft niet alleen tot een wijd vertakte verbreiding van Origenes' mystieke erfenis geleid; zij zelf is bovendien door deze erfenis goeddeels geestelijk voorbereid en gevormd. De reeds genoemde Evagrius van Pontus heeft de band gelegd tussen de mystiek van zijn leermeester en het opkomend ascetisch reveil.

De verschillende fasen of trappen van vervolmaking en heiliging op de mystieke zielereis heeft Origenes in het bijzonder in zijn twaalfde en zeven en twintigste homilie over Numeri weergegeven. De fasen in de twaalfde homilie zijn de volgende:

God schenkt ons de gave Hem te kennen door middel van de bron van Godskennis, het Woord Gods, Jezus Christus (*Hom.* XII, 1). Op de kennis Gods volgt het geloof in God en de liefde tot Hem, het dienen van Hem met ons ganse hart en onze gehele ziel (Deut. 10: 12). Wij dragen aan God ons geloof en onze liefde op. Met deze offerande wijden wij Gode niet iets van ons zelf, doch dragen wij veeleer aan Hem op, hetgeen Hij ons geschonken heeft. Niemand toch kan Gode offeren hetgeen van hemzelf is, daar het offer God toebehoort (*Hom.* XXIII, 2). God vraagt van ons het offer, niet om ons iets van zijn gaven te ontnemen, doch om ons te beproeven. Dat leert ons Abrahams offer; Hij wil ons geloof en onze liefde beproeven (*Hom.* XII, 3).

Nadat wij uit vrije wil Hem ons geloof en onze liefde hebben geschonken, schenkt Hij ons de gaven van zijn H. Geest. Wij worden nu geleid tot die dood, waaraan God dacht, toen Hij zeide: 'Ik dood en doe herleven' (Deut. 32, 39): onze doop in Christus' dood (Rom. 6:3), opdat wij met Hem zullen leven (vs. 8). Met Christus begraven zijn door de doop in de dood betekent: dood zijn voor de zonde, maar levend voor God (vs. 11).

Gestorven aan de wereld treden wij het paradijs binnen: God heeft ons opgewekt en ons mede een plaats gegeven in de hemelse gewesten, met Christus (Eph. 2:6).

Zo schetst Origenes in zijn typologische exegese van Num. 21:

18–20 de verschillende staten, langs welke de geestelijke voortgang der ziel tot God voert (*Hom.* XII, 3). Wij zouden de indruk kunnen krijgen, dat Origenes deze voortgang uiteindelijk verlegt naar een eschatologische perspectief buiten de grenzen van dit aardse leven. Niettemin ligt in zijn exegese de opvatting besloten, dat degene, die in zijn aardse leven naar de geestelijke vervolmaking streeft, reeds hier de voorsmaak van het paradijs geniet.

De staten of fasen der geestelijke opklimming, weergegeven in de zeven en twintigste homilie, moeten niet zozeer worden beschouwd als een logisch opeenvolgende reeks. Zij vormen veeleer de onderdelen, waaruit het geheel van de mystieke pelgrimstocht bestaat. Wij geven de hoofdmomenten van de inhoud van deze belangrijke homilie in het hiervolgende weer.

Via purgativa

Zoals Israël gebonden was in ellendige slavendienst in Egypte, totdat de Heer hun door bemiddeling van Mozes zijn Woord zond om hen uit het slavenhuis te geleiden, zo waren ook wij in duisternissen van afdwaling, de werken van de boze verrichtend en gedompeld in de begeerten des vleses, totdat de Heer uit mededogen met onze ellende ons zijn Woord heeft gezonden om ons te bevrijden (Hom. XXVII, 2). De weg uit de zonde terug tot God wordt dus geopend door het erbarmen Gods en het bevrijdend komen van Christus. Reeds zagen wij, hoe door zijn nederdaling tot ons onze opstijging tot God werd mogelijk gemaakt en haar gang werd weergegeven.

De bekering, omkeer der ziel van de boze en de zonde af tot God, beantwoordt aan de nederdaling van het Woord Gods. Achter Hem aan begeeft de ziel zich op weg, zoals Israël de wolkkolom en vuurkolom volgde, die de prefiguratie van het Woord en de Geest waren.

Nu begint de opstijging langs de trappen van Christus' nederdaling. Onze eerste 'legerplaats' correspondeert met de laatste trap van deze nederdaling, Christus' geboorte uit de maagd Maria. De eerste 'legerplaats' of staat of 'woning' zal dan, na het verlaten van de zondige afgodendienst aan de boze, bestaan in het geloven aan Christus, ontvangen van de Heilige Geest, geboren uit de maagd Maria. Fundament van de vervolmaking is derhalve het geloof, ook al is dit in de aanvang nog slechts in de simpelste vorm van geloofskennis en geloofsvertrouwen: het 'naakte geloof' aan 'Christus naar het vlees'. Voortgang naar een volgende fase zal dan ook moeten leiden tot een hoger graad van geloof (*l.c.*, 3).

Geloof in zijn eenvoudigste graad is een aannemen van de geloofsschat in het belijden der kerk. Het komt er op aan dit aannemen te verdiepen tot een voortdurend en onwankelbaar vasthouden van deze belijdenis, en wel in al haar essentiële onderdelen, welke het fundament van ons behoud vormen (*Joh. Com.*, XXXII, 16).

Origenes wijst er op, dat waar Paulus over het geloof spreekt, hij dit doet samengaan met de hoop. Want hij weet, dat geloven en hopen onlosmakelijk met elkander verbonden zijn. Het komt Origenes dan ook voor, dat het geloof het begin en de grondslag van ons heil is; de ontwikkeling van het geloof is de hoop en zijn voleinding de liefde (*Rom. Com.*, *IV*, 6). In deze samenhang ontplooit het geloof zich van een objectief voor-waar-houden tot een subjectieve toe-eigening en een vast vertrouwen.

De opgaande weg, welke de ziel nu voor zich heeft, is een weg van beproeving. De beproeving heeft tot doel haar te louteren en haar geloof te sterken. Zodra de ziel een beproeving zegevierend heeft doorstaan, volgt een andere zwaardere verleiding, waartegen zij weerstand moet bieden. Dit voortgaan ‚van kracht tot kracht' (Ps. 84:8) in strijd tegen en zegepraal over verleidingen is een voortgaan van kampplaats tot kampplaats in de woestijn van dit aardse leven (*Num. Hom.*, XXVII, 5). God laat echter niet toe, dat wij boven ons vermogen zouden worden verzocht (1 Cor. 10:13). Bovendien schenkt Hij ons de kracht te volharden in de strijd (*De Princ.*, III, ii, 3).

Onder de strijders in het volk Gods bevinden zich keurtroepen (*Hom. Num.*, XXVI, 1). Zij staan sterk in het geloof en zijn uitgerust met de geestelijke wapenrusting. Alle deugden der onthouding dienen hun tot wapenen: gebed, vasten, vroomheid, zachtmoedigheid en kuisheid. Deze soldaten Gods mengen zich niet in wereldse aangelegenheden, maar trekken onbelemmerd ten strijde (*l.c.*, XXV, 4). De keurtroepen staan voortdurend onder de wapenen, waakzaam voor de valstrikken van de vijand, waartegen zij niet alleen zichzelf, maar ook al diegenen behoeden, welke door zwakheid, leeftijd of geslacht niet tot strijden in staat zijn. Want ook deze noncombattanten delen in de baten van de overwinning der strijders. Deze sterken hen door hun voorbeeld; doch daartoe moet in de harten der noncombattanten ten minste een beginsel van geloofsvertrouwen bestaan. Want niemand kan zonder geloof worden behouden (*l.c.*, XXVI, 2).

De keursoldaten zijn de heiligen der kerk. Hun heiligheid is niet zozeer gelegen in hun innerlijke heiligheid, maar veeleer in de beslissing, welke zij hebben genomen zich voortaan niet meer met de

wereld in te laten en zich geheel aan God te wijden. De heilige is dus niet de zondeloze; want hij bevindt zich nog steeds in de leerschool der heiliging. De heilige is de afgezonderde, apart gesteld voor de militia Christi. Heiligheid is algehele verzaking aan de wereld (*l.c.*, X, 1; *Lev. Hom.*, XI, 1). Wij ontmoeten hier een persoonlijke gelofte, die in later tijd in de monastieke professie vastere en meer omlijnde vorm zal krijgen.

Met het toenemen van de volkomenheid nemen ook de verzoekingen in kracht toe. Wanneer de verzoekingen, welke van de zijde der mensen komen, onder de voet zijn gebracht, gaan de worstelingen tegen de zwaardere beproevingen van de machten der duisternis (*De Orat.*, XXIX, 2). Daarom moet de christenstrijder zich in het bijzonder door ootmoed hoeden tegen de verzoeking van hoogmoed (*Jes. Hom.*, IV, 3, *Ezech. Hom.*, II, 3, IX, 5, *Gen. Hom.*, V, 6).

De overwinnaar bij uitnemendheid op de machten, die zijn zwakkere broeders belagen, is de martelaar (*Jos. Hom.*, XII, 1). De martelaar heeft niet alleen de macht, welke de demonen op hem poogden uit te oefenen, uit de weg geruimd, maar ook hun aanvalskracht op zijn broeders verzwakt (*Contra Cels.*, VIII, 44). In het martyrium wordt het overwinnend en bevrijdend lijden en sterven van Christus openbaar. Want het martyrium is de hoogste vorm op aarde van de gemeenschap met het lijden en sterven van de Heer (*Joh. Com.*, VI, 54). In deze gemeenschap met het offer van Christus heeft ook het offer van de martelaar voor zijn broeders heilsbetekenis (*Mart.*, 30, 50).

De uittocht uit Egypte wordt geleid door Mozes en Aäron. Mozes representeert de Wet, die ons onderricht in de kennis en de liefde Gods; Aäron is de figuur van het gebed en de smekingen tot God gericht (*Num. Hom.*, IX, 3). Egypte verlaten betekent de wereld, het duistere leven van deze eeuw, verlaten om de Heer voortaan te dienen (*Exod. Hom.*, III, 3). De uittocht onder deze leiding wil voor ons zeggen: zich begeven op de weg van een steeds verder gaande verzaking van het leven naar het vlees, en van een daarmede corresponderende ontplooiing van het leven naar de geest. Wij moeten niet alleen toenemen in kennis der Wet en des geloofs; wij moeten tevens de offeranden des gebeds Gode opdragen en die werken volbrengen, welke Hem behagen: de offeranden onzer ondeugden (*Num. Hom.*, XXVII, 6). Mozes en Aäron, profetie en priesterschap trekken dus de ziel tot de dienst Gods, nodigen haar deze wereld te verlaten en van haar bezit afstand te doen om zich voortaan te geven aan de

Wet Gods en het Woord Gods, Jezus Christus, te volgen (*Exod. Hom.*, III, 3).

Wij zijn dus gewikkeld in een strijd tegen onze zonden, onze zondige begeerten en tegen de boze machten, die ons ook na de uittocht trachten tot het kwaad te verleiden. Wij zouden tot kwaad vervallen, indien wij aan hun inblazingen het oor leenden (*De Princ.*, III, ii, 3). De boze machten, gerepresenteerd door Farao en zijn legerscharen, zullen ons dan ook achtervolgen, nu wij hen hebben afgezworen en ons onder de heerschappij van Christus hebben geschaard. Zij achtervolgen ons op de weg naar de Rode Zee om ons terug te voeren tot de heerschappij, de slavernij onder de 'wereldbeheersers' en de boze geesten (Eph. 6:12). Doch wij dalen af in het water tot ons behoud en ontkomen aan hun greep. Want wij rijzen uit het water op als nieuwe mensen, gereinigd van elke zondensmet (*Exod. Hom.*, V, 5). Wij hebben hier een duidelijke toespeling op de apotaxis, de afzwering van de boze en van de syntaxis, de eed van trouw aan Christus, de laatste der voorbereidende riten, welke aan de doopsbediening in de paasnacht voorafgingen.

Alvorens wij evenwel de Rode Zee bereiken, moeten wij ons uit onze eerste rustplaats Rameses naar Sukkoth begeven (Num. 33:5), d.w.z. wij moeten de verwarrende onrust van deze wereld verlaten om voortaan te verblijven in tenten als nomaden en reizigers, die hier geen vaste woonplaats bezitten of als soldaten onder de wapenen, door niets gebonden en gereed tot een treffen met hun belagers (*Num. Hom.*, XXVII, 9). Want zo wij de strijd willen aanbinden tegen de boze en het boze tot onze algehele bevrijding van deze machten, zullen wij ons noodzakelijkerwijs moeten losmaken van de wereld, die in het boze ligt. Rameses verlaten betekent niet meer op aarde, maar in de hemel schatten verzamelen, waar mot noch roest ze ontoonbaar maakt (Matth. 6:20). Het bezit van een schat in de hemel is slechts mogelijk, indien wij ons van ons aardse bezit ontdoen (Matth. 19:21). Bovendien wordt de hemelse schat gevonden in de navolging van Christus (*l.c.*). Door te vertrekken naar Sukkoth ontdoen wij ons van roest en bederf, verwerpen iedere mogelijkheid tot kwaad en spoeden in de navolging van Christus tot God. Want het wonen in tenten betekent een onbelemmerd gaan tot God (*Exod. Hom.*, V, 2, cf. *Num. Hom.*, XXIII, 11, XVII, 4, *Jer. Hom.*, XVII, 4).

Indien wij 'de roof van ons bezit blijmoedig aanvaarden' (Hebr. 10:34), indien wij ons verheugen in het verduren van tegenheden, armoede en allerhande smaad, brengen wij de eerstelingen van één

der voornaamste vruchten van de Heilige Geest, namelijk die der vreugde. Zo wij daarentegen vreugde smaken in de goederen van deze wereld, in eerbewijzen en rijkdommen, is dit een valse vreugde, wier oorzaak is gelegen in ijdelheden der ijdelheden. Want het leven naar het vlees, in de geneugten van de wereld, is een leven van ijdelheid (*Num. Hom.*, XI, 8, VII, 3). Die echter naar de vervolmaking streeft, gaat aan al hetgeen de wereld heeft te bieden, voorbij, neemt zijn kruis op en volgt Christus na; die kan Paulus nazeggen, dat door Christus de Gekruisigde de wereld hem gekruisigd is en hij der wereld (Gal. 6:14) (*l.c.*, XVI, 8).

De navolging van Christus heeft verstrekkende consequenties, niet alleen – zoals we reeds zagen – met betrekking tot de verzaking van al het aardse goed, maar vooral ook voor de maatschappelijke banden tussen de mensen onderling. De inzet van het ganse leven in het discipelschap kan distantie van de dierbaarste en naaste betrekkingen impliceren (Luc. 14:26) (*Jos. Hom.*, XVII, 2). Ook het huwelijksleven is daarvan geenszins uitgesloten. Ook al is het christelijk huwelijk boven het leven in zonde verheven, niettemin moet in het oog worden gehouden, dat de werking van de Heilige Geest met de geslachtsdaad niet samengaat (*Num. Hom.*, VI, 3). Immers het voortdurend offer des gebeds kan volgens het woord van de apostel (1 Cor. 7:5) niet door de gehuwden, doch slechts door hen worden gebracht, die zich aan de kuisheid hebben gewijd (*l.c.*, XXIII, 3). Het is dan ook de vraag of het echtelijk slaapvertrek als een passende plaats voor het gebed kan worden beschouwd (*De Orat.*, XXXI, 4). Het huwelijk is bovendien een sterke binding aan deze wereld, waardoor een volledige concentratie op Christus en zijn Rijk wordt belemmerd (1 Cor. 7:31–35). Deze binding aan de wereld betreft niet slechts de aardse zorgen, welke huwelijk en gezin met zich mede brengen, maar tevens de hartstocht en de gemoedsbewegingen, die evenzeer de genoemde concentratie in de weg staan.

Keren wij terug tot de weergave van de opstijging der ziel in Origenes' zeven en twintigste homilie op Numeri.

Er volgen nu de legerplaatsen Pi-Hachiroth en Baäl Zefon, fasen waarin de ziel metterdaad een begin maakt met de onthouding en in het oog krijgt hetgeen, waarop haar verwachting is gevestigd. Bovendien leert zij haar geestelijke voortgang peilen (*Num. Hom.*, XXVII, 9).

Na de doortocht door de Rode Zee zijn het Mara en Elim. De weg naar het Beloofde Land blijkt langs bitterheden te leiden. Maar God

verkwikt de ziel te midden van de strijd, opdat zij met hernieuwde kracht weer die strijd zal kunnen aanbinden (*l.c.*, 10).

Daarmede gaat de via purgativa geleidelijk over in de via illuminativa.

Uit de beschrijving van de via purgativa is gebleken, hoe zeer de ascese verweven is met het geheel der spiritualiteit. Door zijn systematisering van de organische samenhang tussen ascese en mystiek heeft Origenes de weg gebaand voor de latere spiritualiteit van anachorese en monachisme. Ofschoon bij hem nog de regels voor de geestelijke oefeningen ontbreken, geeft hij toch reeds aan, waarin deze oefeningen zullen bestaan: in nachtwaken, vasten, meditatie (*Exod. Hom.*, XIII, 5, *Jos. Hom.*, XV, 3, *Gen. Hom.*, X, 3). Belangrijk in verband hiermede is de nadruk, welke Origenes legt op de voornaamste ascetische deugd, de nederigheid van hart. Hoogmoed is de wortel van alle zonden (*Jer. Hom.*, VIII, 4, *Ezech. Hom.*, IX, 2).

Ten slotte dienen wij goed in het oog te houden, dat ascese geen mensenwerk kan zijn. Want zuiverheid van hart en lichaam is een gave Gods (*Matth. Com.*, XIV, 25).

Via illuminativa

Het vervolg van de geestelijke opstijging der ziel kunnen wij weergeven als de via illuminativa. Dit impliceert echter geenszins, dat nu de via purgativa zou zijn voltooid. Het proces der innerlijke loutering wordt integendeel met kracht voortgezet. Wij moeten bovendien in het oog houden, dat ascese niet de voorbereiding tot het mystieke leven is. Ascese en mystiek gaan hand in hand. De mysticus blijft zijn leven lang asceet, strijder, pelgrim. De via purgativa is dan ook in feite nog niet ten einde. Toch mogen wij het vervolg van de zielereis terecht als via illuminativa aanduiden, daar het element van de gnosis, de kennis, sterker op de voorgrond treedt.

Zoals reeds eerder is opgemerkt, wat betreft de opeenvolging der verschillende fasen of trappen: de onderscheidingen in de geestelijke opstijging door een indeling in verschillende graden geven weliswaar een geestelijke opklimming, een voortgang in het proces van innerlijke loutering en vervolmaking weer; zij vormen echter ook een systematische poging de rijkdom van het op God gerichte leven van de christen in al zijn aspecten en facetten uiteen te zetten.

In de woestijn Sin gekomen, aanschouwt de ziel visioenen, welke voor haar verzoekingen blijken te zijn. In dat geval zijn zij een zinsbegoocheling van de boze. Maar het visioen kan ook een dieper in-

zicht schenken in de heilsgeheimen Gods, waarop de hoop zich heeft gevestigd. De ziel leert daardoor de geestelijke zin van het Schriftwoord beter verstaan. Het visioen kan de ziel bovendien een innerlijke sterking en toerusting verlenen tot het lijden en de strijd, welke zij op haar weg nog zal moeten doorworstelen (*Num. Hom.*, XXVII, 11).

De aard der visioenen moeten wij leren onderscheiden. De onderscheiding der geesten is één van de gaven van de Heilige Geest (1 Cor. 12:10). De ziel blijkt dan ook ‚geestelijk' te zijn, indien zij deze gave der onderscheiding heeft ontvangen (*l.c.*).

Origenes heeft met zijn leer van de onderscheiding der geesten (cf. *De Princ.*) een fundamenteel element van de mystiek der kerk geformuleerd. Zij neemt een belangrijke plaats in Evagrius' geschriften in. Langs deze weg heeft zij vooral de gemoederen der woestijnvaders bezig gehouden, zoals uit hun ascetische litteratuur blijkt.

Nu de ziel de gave verleend wordt de hemelse visioenen te onderscheiden, worden haar zowel genezing van allerlei geestelijke kwalen, als gierigheid, trots, toorn, ijdelheid, vrees, onstandvastigheid en kleinmoedigheid, alsmede – krachtens de gave van onderscheiding – het vermogen tot een juist en gezond oordeel geschonken (*l.c.*, 12). Dit is de mystieke zin van Israëls tocht van de woestijn Sin naar Raphidim (*Exod. Hom.*, XI, 1). Dan is de ziel toebereid om de Wet Gods op de Sinaï te ontvangen (*Num. Hom.* XXVIII, 12). Na deze voorbereiding is zij waardig en in staat de geboden van Gods bevrijding te vernemen (*Exod. Hom.*, VIII, 1). Daarop treedt de fase in, waar de begeerten des vleses zijn geblust; het begeren van het vlees gaat niet meer in tegen de Geest (Gal. 5:17). Nu dit begeren is begraven, en de ziel niet meer door zonde wordt bedorven, nadert zij de voorhoven der hemelse heerlijkheid. Visioenen openbaren haar de volle zin der dingen Gods; zij ontvangt inzicht in de oorzaken van de menswording van het Woord Gods en in de redenen van de heilsbedeling dezer verborgenheid. Het visioen herbergt geen verzoeking meer; het is niet meer de innerlijke sterking en bemoediging in de strijd. De lichamelijke gestalten zijn uit de visioenen geweken; ook de verschijningen van het geïncarneerde Woord Gods, ‚Christus naar het vlees', zijn verdwenen. Biddende treedt de gelovige ziel de kennis der verheven heilsgeheimen binnen, nu zij doordringt tot de schat welke in de akker der Heilige Schrift verborgen ligt (*Matth. Com.*, X, 6). Wanneer de hoogste graad van het visioen bereikt is, zal het nog slechts de voorsmaak zijn van de aanschouwing van Gods heerlijkheid (*Num. Hom.*, XXI, 1).

De betekenis van het visioen als bemiddeling van kennis is aanleiding tot de vraag, wat Origenes onder gnosis, kennis, verstaat.

De gradatie der visioenen wijst op een gradatie in de gnosis. Deze is een verkrijgen van inzicht in aardse en hemelse verborgenheden (*De Princ.*, II, xi, 5, *Contra Cels.*, III, 37, *Matth. Com.*, XVII, 2, *Joh. Com.*, XX, 2). Van de kennis der aardse zichtbare dingen, dringt de gelovige via het inzicht in de kosmologisch-filosofische waarheden door tot zelfkennis (*Mart.*, XIII, *Cant. Com.*, II). In deze zelfkennis leert de ziel verstaan, dat zij geschapen is naar het Beeld Gods, en dat zij uit haar in zonde gevallen staat moet terugkeren tot haar oorsprong. De gnosis betreft echter niet slechts de kennis der zichtbare dingen en het inzicht in de oorsprong en de bestemming der ziel, maar moet zich verder ontwikkelen tot kennis van de onzichtbare geestelijke schepping en tot kennis Gods. Wanneer de ziel van de kennis van ‚Christus naar het vlees' in de verschijning zijner menswording wordt geleid tot de kennis van ‚Christus naar de geest', de eeuwige Zoon Gods en de Wijsheid Gods, komt zij tot de kennis des Vaders (*Matth. Com.*, XII, 30, *Joh. Com.*, XIX, 6), de kennis van Vader, Zoon en Heilige Geest. De kennis der Heilige Drie-eenheid is de kennis der Cherubim, de volmaakte gnosis (*Num. Hom.*, X, 3). Dan is de gnosis, in de liefde tot God, overgegaan in aanschouwing Gods. En met de aanschouwing is de ziel teruggekeerd tot haar oorspronkelijke vereniging met God, zoals de ziel van Christus van eeuwigheid tot eeuwigheid met God verenigd is.

Ook de ontplooiing van de gnosis kan worden weergegeven door het beeld van de pelgrimstocht, de pelgrimage naar de Wijsheid Gods. Wanneer de ziel tot een begin van kennis der verborgenheden Gods is gekomen, woont zij daar als het ware in haar eerste legerplaats in een tent. Nadat zij van daar uit andere gebieden van de gnosis heeft verkend en in haar kennis voortgang heeft gemaakt, vouwt zij haar tentzeilen op, trekt hoger op om daar in een volgende legerplaats weer haar tent op te zetten. Zo trekt zij als nomaden met hun tenten voort tot hoger kennis de Wijsheid Gods tegemoet (*Num. Hom.*, XVII, 4). Met dit beeld is tevens een belangrijk kenmerk van de gnosis belicht: gnosis is een kennis, waardoor de ziel wordt binnengeleid in het gekende, om van daaruit verder te worden ingeleid tot een verhevener domein van het Rijk Gods. In de voortgang van de gnosis blijft de ziel niet staan bij hetgeen haar reeds gewerd, doch stelt zich voortdurend open voor het ontvangen van nog rijker geestelijke gaven (epectasis).

Dat gnosis niet een menselijke speculatie en een langs rationele weg verkregen kennis is, blijkt uit het feit, dat het motief voor de ontvouwing van de gnosis, de liefde tot God is. Het blijkt tevens uit het openbaringskarakter van het visioen, dat aan de ziel kennis mededeelt. Ofschoon met het woord gnosis ook rationele kennis wordt aangeduidt, is gnosis vóór alles en voornamelijk openbaring Gods, kennis, die van Godswege tot de mens komt en hem verlicht door de Geest Gods, die in de waarheid leidt. God zelf onderwijst de gelovige en schenkt hem wijsheid (*Jer. Hom.*, X, 1). Daartoe verleent Hij hem in het bijzonder inzicht in de verborgen geestelijke zin van het Schriftwoord. Voor de grote exegeet Origenes zijn Schriftverklaring en door Gods verlichting verleende gnosis onlosmakelijke met elkander verbonden.

Gnosis is dus de vrucht van de verlichting Gods. De Heer verlicht het hegemonikon, het principale cordis of principale mentis – latere mystici zullen spreken van grond der ziel –, hetwelk het vermogen heeft de gnosis te ontvangen (*Num. Hom.*, I, 1, X, 3). Het hegemonikon der ziel, dat weliswaar mede in de zondeval betrokken was (*Joh. Com.*, X, 28, XX, 36), neemt de verlichting Gods op (*Contra Cels.*, I, 48). Het is het geestelijk zintuig der ziel, waarmede de gelovige kan verkeren met het eeuwige Woord Gods en dat, zoals we reeds zagen als het heilige der heiligen in de tabernakel, de tegenwoordigheid van het Woord Gods in de ziel kan bevatten (*Exod. Hom.*, IX, 4). Wij zouden kunnen zeggen, dat het hegemonikon in de gevallen natuur van de mens de akker is, waarop God het zaad van zijn heilswerk in Christus uitstrooit, opdat dit zaad des Woords in de ziel zal ontkiemen en tot wasdom komen (*Jer. Hom.*, V).

De innerlijke verlichting of photismos is nu eens de door God bewerkte voorbereiding van de ziel tot de gnosis, dan weer de ontvangst van de gnosis zelf (*De Princ.*, I, i, 1, *Gen. Hom.*, XIII, 4, *Joh. Com.*, I, 25). De voortgang van de geestelijke opstijging der ziel in de fase van de via illuminativa moeten wij dus beschouwen als een ontvouwing van de gnosis door de ontplooiing van de photismos. Ook uit het organisch verband tussen gnosis en imitatio Christi blijkt, dat wij gnosis niet in rationele zin moeten verstaan, ook al zou de terminologie van Origenes' filosofisch-theologische werken ons soms tot een dergelijke opvatting kunnen misleiden. De opklimming der ziel in gestage ontplooiing van geloven, kennen en beminnen is een volgen van Christus (*Matth. Com.*, XII, 22, *Luc. Hom.*, VIII, 56). De navolging van de deugden van Christus ziet

Origenes als een toenemen in de gnosis (*Matth. Com.*, XV, 22). Daarbij staan de zelfverloochening en de deemoed vooraan. Nooit is de deemoed vóór Augustinus zo sterk benadrukt, als door Origenes (*Lev. Hom.*, VIII, 11, X, 2, *Jos. Hom.*, V, 1, *Jud. Hom.*, III, 1, *Contra Cels.*, VI, 15). Christus' wekroep tot zelfverloochening en kruisdragen is een navolgen van de Heer in zijn ontlediging en armoede (*Lev. Hom.*, IX, 9, *Num. Hom.*, XVI, 8, XXIV, 2, *Joh. Com.*, XX, 37). Imitator Christi bij uitstek is dan ook de asceet (*Gen. Hom.*, XVI, 5, *Lev. Hom.*, XV, 2, *Matth. Com.*, XV, 18, *Joh. Com.*, I, 27). Origenes heeft het schriftuurlijke materiaal voor het armoede-ideaal van anachorese en coenobitisme bijeengelezen.

De navolging van Christus vindt evenwel haar bekroning in het martyrium. In het voorafgaande werd hierop reeds gewezen. Christus' lijden en sterven tot bevrijding en overwinning wordt in de martelaar geactualiseerd (*Contra Cels.*, II, 11, VII, 17, II, 44, *Mart.*, XVI, *Jer. Hom.*, XIV, 7, *Joh. Com.*, VI, 54). Het gehele christen-leven wordt beschouwd als een met Christus mede gekruisigd worden (*Matth. Com.*, XII, 24). Hier ontmoeten wij de gedachte van het dagelijks martyrium, zo belangrijk in de christelijke ascese.

De imitatio Christi heeft onmiddellijke consequenties voor de verhouding tot de naaste (*Jud. Hom.*, VIII, 5, *Luc. Hom.*, XXXIV, *Joh. Com.*, XXXII, 10). Want in de wijze, waarop met de naaste wordt geleefd, wordt het leven naar Gods geboden bevestigd. De christen leeft niet in afzondering voor zichzelf op de weg naar de aanschouwing Gods, maar in een opdracht tot zijn naasten, voor wie hij verantwoordelijkheid draagt (*Matth. Com.*, XII, 41, X, 3, *Joh. Com.*, XIII, 29). Wij zagen reeds, hoe de keursoldaten van de militia Christi strijden voor het behoud van hun naasten, die niet aan het front staan. Wij mogen hierbij ook denken aan het pastoraat, dat Origenes als catecheet, didascalos en prediker met nimmer aflatende ijver heeft uitgeoefend.

Ten slotte moet ook het gebedsleven worden beschouwd als een navolging van de gebeden des Heren (*De Orat.*, XIII, 1, *Matth. Com.*, *Ser.*, *Joh. Com.*, XXVIII, 4). Het gebed is een krachtige hulp Gods, daar de Geest in de gelovige bidt (*De Orat.*, II, 4). Maar deze hulp kan slechts worden ervaren, indien het hart daartoe bereid is (*l.c.*, VIII, 1). De goddelijke kracht des gebeds manifesteert zich in de overwinning op de boze machten (*l.c.*, XII, 1, XIII, 3). Wij moeten in het gebed volharden, want het is het dagelijkse offer, dat wij Gode schuldig zijn (*Gen. Hom.*, XI, 2, *Num. Hom.*, XXIII, 3, *Jos. Hom.*,

XVI, 5). Opvallend is de belangrijke plaats, die het gebed in Origenes' homilieën inneemt. Ofschoon fasen in het gebed zijn te onderscheiden, geeft Origenes nog geen systematiek van het gebedsleven, zoals wij later bij Teresa van Avila aantreffen. Wel kent de Alexandrijn het woordeloze innige gebed des harten, zo bekend in de Spaanse mystiek der zestiende eeuw. Het woordeloze gebed des harten is een naderen tot het altaar in het inwendig heiligdom der ziel (*Num. Hom.*, X, 3). Want het altaar is het symbool des gebeds; op het altaar offeren wij Gode onze gebeden (*Lev. Hom.*, IX, 1). Het woordeloze gebed wordt gebeden in de gesloten binnenkamer (Matth. 6:6). Ook Clemens Alexandrinus schijnt het woordeloze gebed reeds te hebben gekend (*Strom.*, VII, xxxix, 6).

Zo gaan innig en intens gebedsleven, leven naar de wil Gods, navolging van Christus en vermeerdering van gnosis niet slechts hand in hand, maar versterken en stimuleren tevens elkander.

Keren wij voor een laatste maal terug tot de zeven en twintigste homilie over Numeri. De nu volgende legerplaatsen of fasen van de geestelijke opklimming geven niet meer een ontwikkeling weer van het proces der innerlijke loutering en vervolmaking. Zij vertonen de verschillende aspecten van dit proces, welke wij reeds hebben ontmoet. Zij hebben tot doel de ziel te bewaren bij hetgeen zij heeft bereikt en vooral haar geduld te oefenen.

Nog slechts één legerplaats vraagt ten slotte onze aandacht. Bij de legering van Israël te Tarah (Num. 33:27) spreekt Origenes van de fase der ecstase. De vraag is geopperd, of Origenes de mystieke ervaring van een uittreden der ziel buiten zichzelf heeft gekend. Een dergelijke ervaring schijnt ten grondslag te liggen aan een woord in zijn commentaar op het evangelie van Johannes, waar sprake is van een sobria ebrietas: de ziel heeft zichzelf verlaten en is zozeer van God vervuld, dat zij verkeert in een dronkenschap, die niet irrationeel, doch goddelijk van aard is (I, 30). Origenes blijkt echter onder exstase veeleer de gemoedsaandoening van een hevige verwondering te verstaan. In de genoemde fase ondergaat de ziel een hevige verwondering als gevolg van het inzicht in en de kennis van grote bewonderenswaardige dingen (*Num. Hom.*, XXVII, 12).

Wij zijn thans gekomen tot die graad van innerlijke vervolmaking, waarin de via purgativa vrijwel geheel is volbracht en de via illuminativa overgaat in de via contemplativa of unitiva. Daarmede is het geloof ontwikkeld tot die hoogste graad van kennis, waarin de liefde tot God op de voorgrond treedt. In deze door de liefde volmaakte en

doorstraalde kennis bereikt de ziel de bestemming van haar pelgrimstocht: de visio beatifica, de unio mystica.

Via contemplativa et unitiva

In zijn eerste homilie over het Hooglied en in de proloog van zijn commentaar op hetzelfde bijbelboek toont Origenes ons, hoe de bestemming van de geestelijke pelgrimstocht – welke wij in een vorige fase hebben gevolgd, onder meer, in de zeven en twintigste homilie over Numeri – is gelegen in de unio mystica tussen Christus het Woord Gods en de ziel.

Deze bestemming vindt de Alexandrijn weergegeven op mystieke wijze in het Boek Hooglied. De verklaring van de titel ‚Lied der liederen' geeft hem de gelegenheid de tot hier toe gevolgde weg der geestelijke opklimming samen te vatten als een opgang der liederen. Origenes ziet namelijk de verschillende fasen, die wij hebben beschreven, door een bepaald lied gemarkeerd. De reeks van een zestal hymnen uit het Oude Testament, besloten door het Lied der liederen, het ‚Lied der ruste', wordt geprefigureerd door de zes scheppingsdagen, besloten door de sabbat. De opgang der liederen moet derhalve worden beschouwd als een typologische hexaëmeron.

De bruid des Heren, de kerk of de ziel, geprefigureerd door Israël, zien wij in deze opgang haar hemelse Bruidegom naderen, terwijl zijn vrienden, de profeten haar deze hymnen voorzingen, totdat de Bruidegom zelf als zijn bruiloftshymne het Lied der liederen haar toezingt. De samenspraak van de Heer en zijn bruid in dit lied is het beeld van hun beider vereniging.

Opmerkelijk is, dat bij elke fase der opgang, ook onder de zwaarste geestelijke beproevingen, de vreugde in het lied nimmer ontbreekt.

De eerste vreugdezang heft de ziel aan, wanneer zij is onttogen aan de slavendienst van de machten der duisternis en haar bevrijding viert aan de overzijde van de Rode Zee: ‚Ik wil den Here zingen, want Hij is hoog verheven' (Exod. 15:1). Nadat zij de aanvankelijke dorheid van haar geestelijke tocht door de woestijn achter zich heeft en tot de bron van het Woord Gods is doorgedrongen, zodat haar diepere kennis der Schriften gewordt, zingt de ziel Israël na: ‚Wel op, gij bron; zingt haar in beurtzang toe' (Num. 21:17) (Cf. *Num. Hom.*, XII).

Wanneer de ziel de grenzen van het Beloofde Land heeft bereikt, klinkt haar lied aan de boorden van de Jordaan: ‚Neigt uw oor, gij hemelen, dan wil ik spreken, en de aarde hore naar de woorden van

mijn mond' (Deut. 32:1). Nu moet de ziel de strijd voortzetten onder de slagorden van Jozua, prefiguratie van Jezus Christus, om het Beloofde Land in bezit te nemen. In de militia Christi zal de ziel kunnen instemmen met het overwinningslied van Debora (Richt. 5) om daarna, wanneer zij voor goed is ontkomen aan de greep der boze machten en al haar zonden heeft overwonnen, met David uit te roepen: ,O Here, mijn steenrots, mijn vesting en mijn bevrijder' (2 Sam. 22:2).

Nu de ziel door de kracht Gods over de boze machten en over haar zondige begeerten ten volle heeft getriomfeerd, wordt zij haar hemelse Bruidegom gewaar en zingt van Hem: ,Ik wil van mijn Geliefde zingen, het lied van mijn Beminde over zijn wijngaard' (Jes. 5:1). Wanneer de ziel in de opgang der zangen door al deze fasen is heengegaan, zal zij nog hoger opwieken, opdat zij, stralende in hemelse schoonheid, met haar hemelse Bruidegom het Lied der liederen zal kunnen zingen (*Cant. Hom.*, I, 1).

In zijn commentaar noemt Origenes als zesde zang het woord uit 1 Kron. 16:8sqq.: ,Looft den Here, roept zijn naam aan'. Bovendien kunnen andere hymnen, als de 'opgangsliederen' uit het Psalter (Pss. 120sqq.), worden ingevoegd, welke – naar hun geestelijke inhoud in de juiste volgorde gesteld – de opgang der bruid ,bij jubelklank en lofgezang' naar het Huis Gods, het bruidsvertrek van de Bruidegom, uitbeelden (*Cant. Com.*, *Prol.*, 4).

Op nog andere wijze geeft Origenes weer, hoe de geestelijke opklimming uitmondt in de wederzijdse liefde van het eeuwige Woord Gods en de gelouterde ziel, namelijk door de zin van de Boeken Spreuken, Prediker en Hooglied onderling te vergelijken.

Hij ontwikkelt in deze vergelijking een theorie van drie graden in het geestelijk leven, overeenkomende met de via purgativa, illuminativa en unitiva. Deze drie graden zijn de ethische, fysische en contemplatieve. In Spreuken worden in korte krachtige maximen de moralia uiteengezet. In Prediker worden de oorzaken en de natuur der zichtbare tijdelijke dingen onderscheiden met het doel, dat wij ons zouden afkeren van de ijdelheid, welke bij die onderscheiding zich openbaart en ons zouden spoeden tot de eeuwig blijvende dingen. Wanneer nu degene, die zich aan de Wijsheid Gods heeft overgegeven, dit begrepen heeft, zal hij de wereld verzaken en zich tot de onzichtbare en eeuwige dingen wenden, die hem op geestelijke wijze worden onderwezen door beelden, ontleend aan de liefde, waarvan Hooglied spreekt.

Na aldus door de zeden te zijn gelouterd en in de onderscheiding der natuurlijke dingen te zijn voortgeschreden, is de ziel in staat gesteld de contemplatieve en mystieke realiteiten binnen te treden. Door een zuivere en geestelijke liefde kan de ziel zich verheffen tot de beschouwing der Godheid (*Cant. Com.*, *Prol.*, 3).

Uit het voorafgaande kan worden afgeleid, dat wij voor een weergave van Origenes' opvattingen over de via unitiva of contemplativa zijn aangewezen op zijn homiletische en hermeneutische geschriften over Hooglied.

Reeds vóór Origenes schreef de Romeinse kerkvader Hippolytus een commentaar op dit bijbelboek. Zijn werk, waarvan in het recent verleden Georgische en Slavische versies zijn ontdekt, blijkt evenwel in het geheel geen school te hebben gemaakt. Daarentegen heeft Origenes – voortbouwend op de geestelijke interpretatie, welke hij in de nieuwtestamentische geschriften en in de kerk aantrof – de mystieke theologie van later eeuwen het belangrijkste materiaal voor haar verklaring van Hooglied geschonken in zijn commentaar en zijn beide homilieën. Bestudering van de voornaamste mystieke geschriften – onder meer van Gregorius van Nyssa, Bernardus, Thomas Aquinas en Johannes van het Kruis, en niet te vergeten de Kanttekeningen van de Staten Vertaling! –, welke een verklaring van Hooglied bevatten, brengt Origenes' diepgaande invloed overtuigend aan het licht.

De Alexandrijnse kerkvader beschrijft in de genoemde werken de mystieke gemeenschap van Christus met zijn kerk en met de ziel. Mystiek is deze gemeenschap, daar zij betrekking heeft op de mysteria, de bovenzinnelijke werkelijkheden, die slechts door de genadige verlichting van de Geest Gods worden gekend en ervaren. Bij elke tekst poogt Origenes eerst de verborgen zin met betrekking tot de vereniging van Christus en zijn kerk aan te tonen om daarna de betekenis van het Schriftwoord met betrekking tot de vereniging van het Woord Gods en zijn zielebruid op te sporen.

Bepalen wij ons eerst tot de vereniging van Christus met zijn kerk.

Van den beginne van het menselijk geslacht af, ja reeds vóór de grondlegging der wereld (Eph. 1:4), is de kerk de bruid van de eeuwige Zoon Gods. Zij is de gemeenschap aller heiligen, aller gelovigen aller tijden (*Exod. Hom.*, IX, 3; ‚heiligen' op te vatten in de oorspronkelijke apostolische zin). Daarom is zij niet alleen gegrondvest op het fundament der apostelen, doch ook op dat der profeten, van wie als eerste Adam moet worden genoemd. Immers profeteerde hij

niet het groot geheimenis der liefde van Christus en zijn kerk toen hij zeide: ‚Daarom zal een man zijn vader en moeder verlaten en zijn vrouw aanhangen, en zij zullen tot één vlees zijn' (Gen. 2:24 – Eph. 5:32; *Cant. Com.*, II, 8, *De Princ.*, I, iii, 6; cf. *Clemens Al.*, *Strom.*, I, 135)?

De kerk is echter niet alleen „ex circumcisione", doch tevens „ex gentibus". Het bezoek van de koningin van Scheba aan Salomo – als de ‚vredelievende' en de koning der wijsheid een type van Christus – is de voorafschaduwing van de nadering der kerk uit de heidenen tot Christus, de Wijsheid Gods. Ofschoon haar ziel als gevolg van de zonde der ongehoorzaamheid donker is, vertoont zij de schoonheid van boetvaardigheid en vertrouwen, waarmede zij tot Christus komt (Hgl. 1:5). Wanneer zij Hem zal blijven aanhangen, zal haar ziel de donkerheid van het heidendom verliezen en in blankheid stralen door de verlichting van de Zon der gerechtigheid (*Cant. Com.*, II, 1, 2; *Cant. Hom.*, I, 6).

De kerk als gemeenschap der gelovigen is evenwel een ‚corporate personality'. Immers ‚de goddelijke woorden zeggen, dat geheel de kerk Gods het Lichaam van Christus is, hetwelk door de Zoon Gods wordt bezield, maar dat de leden van dit Lichaam als één geheel de gelovigen zijn' (*Contra Cels.*, VI, 48; *Cant. Com.*, I, 1). In haar bruidsgemeenschap met de Heer wordt de kerk het Lichaam van Christus genoemd en heten haar leden ledematen van dit Lichaam (*Cant. Com.*, II, 4, 7, III, 2).

Deze bruidsgemeenschap is niet alleen de bestemming van het nader komen der kerk tot Christus, zoals wij in het voorafgaande op verschillende wijzen hebben gevolgd; zij is tevens het resultaat van het nader komen van Christus tot zijn bruid. De bruidsgemeenschap voltrekt zich, wanneer de Bruidegom gekomen is in de vleeswording des Woords.

Vervuld van de Heilige Geest hebben de engelen en profeten aan de kerk de komst van haar Bruidegom voorzegd. Zij hebben in haar het verlangen naar Hem en de liefde tot Hem opgewekt door haar het beeld zijner heerlijkheid voor ogen te stellen en te gewagen van de machtige daden, welke Hij zou verrichten. In hun woorden heeft zij zijn stem vernomen. Maar nu verlangt zij Hem ook te zien en te worden gekust met de kussen van zijn mond.

Dit verlangen is vervuld, toen Christus, tegenwoordig in het vlees, zelf tot zijn kerk de woorden van geloof, liefde en vrede heeft gesproken (*l.c.*, I, 1, II, 8, III, 11).

Beschouwen we nu de gemeenschap van Christus met de ziel, dan zien wij, dat ook hier aan de condescendentie van het Woord Gods een voorbereiding vooraf gaat. Want zoals Christus aan de kerk als voorbereiding tot de bruidsgemeenschap als bruidsschat Wet en Profeten schonk, zo schonk Hij de ziel de wet der natuur, de rede en de vrije wil. Aanknopend bij deze gaven ontvangt zij onderwijzing van leermeesters, zolang zij niet in staat is de onderwijzing van Christus zelf te vatten. Zodra zij bij machte is zelf de gelijkenissen en de Schriftwoorden te verklaren, moet zij weten, dat zij de kussen van haar hemelse Bruidegom heeft ontvangen. Want dan onderricht de Heer de ziel niet meer van buiten af door leermeesters, maar verlicht haar door innerlijke kennis (*l.c.*). Hier wordt wederom bevestigd, dat de eigenlijke gnosis moet worden gevonden in de verlichting van de Geest Gods. De mond van de Bruidegom is het vermogen, waarmede Hij de ziel verlicht, door tot haar een woord van liefde te spreken, waardoor hetgeen haar onbekend en duister was, nu helder en duidelijk wordt.

Van deze kus is de vredeskus, welke de gelovigen elkander tijdens de viering der heilige geheimenissen geven, een beeld (*l.c.*, I, 1).

De toenadering van de ziel tot Christus geschiedt waarlijk niet langs verstandelijke weg, maar door een kennis, welke door het hart wordt begrepen. Wanneer het Woord Gods in het gemoed en het begrip is gepenetreerd en de ziel de reden van Christus' komst in het vlees, de motieven van zijn reddingswerk door zijn lijden en de liefde, waardoor Hij, de Onsterfelijke, Zich vernederde tot de kruisdood ten behoeve van onze verlossing, heeft leren verstaan, snelt zij, door dit alles tot Hem getrokken, haar Bruidegom tegemoet (1 Cor. 9:24). Zij trekt Christus, die haar in de ontlediging zijner vleeswording naderbij komt, door haar liefde tot en verlangen naar Hem, tot zich. Van de kerk kan hetzelfde worden gezegd: Christus wordt tot de gelovigen getrokken door hun geloof en eenheid des geestes (*l.c.*, I, 4).

De parallel tussen de bruidsgemeenschap van Christus met de kerk en die met de ziel ligt verankerd in het organisch verband tussen de kerk en haar leden. Immers hetgeen voor de kerk als ‚corporate personality', gemeenschap der gelovigen en Lichaam van Christus geldt, moet tevens gelden voor elk der ledematen van dit Lichaam. Dit organisch verband blijkt tevens uit het feit, dat de kerk moet worden beschouwd als de Moeder aller zielen, welke zij in de vereniging met Christus ontvangt en geboren doet worden (*l.c.*, *Prol.*, 2).

In het begrip van de bruidsgemeenschap schuilt tevens de gedachte van Christus' geboorte en wasdom in de ziel der gelovige (*Jer. Hom.*, XIV, 10, met betrekking tot Luc. 2:52; XVIII, 2, *Joh. Com.*, X, 10). Wanneer de gelovige in de innerlijke volkomenheid toeneemt, vindt de geboorte en de wasdom van Christus in de ziel plaats (*Jer. Hom.*, IX, 1, *Luc. Hom.*, XXII). Dit thema van de geboorte van het Woord Gods zal later in het bijzonder worden uitgewerkt door Eckehart, die daarin door Tauler en Suso wordt gevolgd.

In de bruidsgemeenschap is het Woord Gods reëel tegenwoordig in het hart van de gelovige (*Num. Hom.*, II, 9, *Matth. Com.*, XVII, 21). Het Woord heeft zijn intrek genomen in het principale cordis, de ‚Seelengrund', waarover de genoemde Duitse mystici spreken (*Cant. Com.*, II, 10).

In haar gemeenschap met het Woord Gods ervaart de ziel, hoe in haar door deze goddelijke inwoning de geestelijke zintuigen worden ontwikkeld, waardoor zij in staat is op steeds volkomener wijze de goddelijke dingen te vatten. Naarmate in deze gemeenschap de uiterlijke mens vervalt en de innerlijke mens versterkt wordt, in diezelfde mate nemen de geestelijke zintuigen der ziel de plaats in van die der uiterlijke zinnen (*l.c.*, I, 4). Wanneer de ontwikkeling der geestelijke zintuigen haar voltooiing heeft bereikt, zullen deze zo volkomen op het Woord Gods zijn gericht, dat zij niets en niemand anders meer willen omvatten (*De Princ.*, I, i, 7, 9, *Contra Cels.*, I, 48, VII, 34, *Hom. Lev.*, XXXI, 7, *Hom. Ezech.*, XI, 1). Want Christus wordt het ware Licht genoemd, opdat daardoor de ogen der ziel zouden worden verlicht. Hij heet het Woord voor het gehoor der ziel. Hij is het Brood des levens voor haar gehemelte. Hij wordt de nardus en de mirre (Hgl. 1:12, 13) genoemd, opdat zij de geur van het Woord zou kunnen ervaren. Hij heet het vlees geworden Woord, opdat de hand der ziel het Woord des levens zou kunnen tasten (*Cant. Com.*, II, 9).

De leer der geestelijke zintuigen, welke wij verspreid in Origenes' geschriften kunnen tezamen lezen – zoals de kerkvader ze heeft samengelezen uit de H. Schrift – heeft een diep spoor door de Christelijke mystiek getrokken. Gregorius van Nyssa heeft haar verder ontwikkeld. Wij vinden haar in later tijd terug bij Augustinus (Cf. *Conf.*, X, 27), Bernardus, Bonaventura en Teresa van Avila.

Nog een tweetal fundamentele aspecten van de bruidsmystiek moeten worden genoemd, te weten de wonde der liefde en de geestelijke verlating.

Het eerste aspect bepaalt ons bij de geestelijke liefde, de kracht welke de ziel tot God leidt. Want de hoogste gelukzaligheid kan slechts worden verkregen door de stimulans van het verlangen der geestelijke liefde (*Cant. Com., Prol.*, 2).

De Schrift spreekt over deze liefde der ziel in termen en beelden, ontleend aan de aardse liefde. Nu is het een hermeneutische regel, welke Paulus ons heeft geleerd (Rom. 1:20, 2 Cor. 4:18), dat de onzichtbare dingen Gods worden verstaan door hun relatie van gelijkenis met de zichtbare dingen en dat we door dit verstaan van de laatsten tot de eersten worden omhoog geleid (*l.c.*, III, 12). Deze regel wordt bevestigd door het ruim gebruik van homonymen in de Schrift; dat wil zeggen, wij vinden veelvuldig het gebruik van eenzelfde woord voor de zichtbare en onzichtbare dingen. Zo worden de disposities en de leden van de uiterlijke mens met dezelfde woorden en termen aangeduid als die van de innerlijke mens. Wij moeten krachtens de genoemde regel in dit woordgebruik tevens de relatie van gelijkenis in het oog houden.

Wanneer bij voorbeeld Paulus spreekt van onmondige kinderen in Christus (1 Cor. 3:1) is het duidelijk, dat het beeld, ontleend aan de kindsheid naar het vlees, betrekking heeft op die der ziel in haar verhouding tot de Heiland. Eenzelfde voorbeeld vinden we in het apostolisch woord over de ontwikkeling tot de mannelijke rijpheid, de maat van de wasdom der volheid van Christus (Eph. 4:13). Vele zijn de Schriftplaatsen, waar het beeld, ontleend aan de lichaamsdelen van het zichtbare lichaam betrekking heeft op de vermogens der onzichtbare ziel. Eenzelfde relatie van gelijkenis ziet de apostel tussen de uiterlijke en innerlijke mens (Rom. 7:22/3, 2 Cor. 4:16–18, Eph. 3:16/7). Dezelfde betrekking vond Origenes – zoals we reeds zagen – inzake de geestelijke zintuigen (cf. o.m.: Ps. 34:9, 2 Cor. 2:15) en de geestelijke spijs en drank, waarvan menig Schriftwoord gewaagt.

In overeenstemming hiermede moeten de beelden der aardse liefde van het Hooglied worden begrepen als een gelijkenis der geestelijke liefde. Wie hier het woord spiritualisme waagt uit te spreken vergeet, dat de eigenlijke zin van Hooglied slechts in de context van Hosea en Eph. 5 kan worden begrepen. Trouwens Origenes zelf vergeet nimmer de letterlijke zin van het Schriftwoord weer te geven, doch hij weet, dat de Schrift zelf ons duidelijk maakt, dat de rijkdom van de inhoud der bijbelwoorden niet in de letterlijke zin alleen wordt ontvouwd.

Door de uitverkoren pijl Gods der profetie (Jes. 49:2), door het onderricht van de H. Schrift, waardoor de ziel de schoonheid en heerlijkheid van het Woord Gods aanschouwt, ontvangt zij de liefdewonde (Hgl. 2:5) en wordt zij door het verlangen der liefde tot Christus bewogen (*Cant. Com., Prol.*, 2; *Cant. Hom.*, II, 8). Zo waren de harten der Emmaüsgangers door deze pijl doorboord en in liefdegloed ontstoken, toen zij tot elkander zeiden: ,Was ons hart niet brandende in ons, terwijl Hij onderweg tot ons sprak en ons de Schriften opende?' (Luc. 24:32).

Indien ooit iemand door de lans van de kennisse Gods werd doorboord, zodat zijn hart van liefde tot het Woord Gods brandt en door de liefdewonde naar Hem dag en nacht verlangt; zodat hij niet anders kan spreken dan over Christus, niet anders wil horen en denken dan over Hem, en geen ander verlangen en verwachten koestert, dan naar Hem, zulk een ziel kan terecht zeggen: ,Ik ben verwond door de Liefde' (Hgl. 2:5) (*Cant. Com.*, III, 8).

Aangezien God Liefde is en de Vader en de Zoon in de Liefde één zijn, is de penetratie der goddelijke liefde door de wonde der liefde een andere uitdrukking voor de reeds genoemde inwoning van de Liefde Gods in het hart (1 Joh. 4:16). In het hart, door de liefde Gods verruimd, zullen de Vader en de Zoon hun inwoning maken (Joh. 14:23) (*l.c., Prol.*, 2).

Door deze inwoning worden wij verenigd met God en de naaste en vindt het liefdegebod zijn vervulling (*l.c.*). Immers door de liefde, welke in Christus woont en waardoor Hij ons hart heeft doen ontvlammen, verenigt Hij ons met de Vader, die de Liefde zelf is; door diezelfde liefde, waarin Hij tot onze redding onze Naaste heeft willen worden, verenigt Hij ons met de medemens, opdat wij als naasten hem barmhartigheid zouden bewijzen (*l.c.*).

Wie denkt bij deze diepzinnige uiteenzetting van de Alexandrijnse kerkvader niet aan Augustinus (*Conf.* IX, ii, 3), Johannes van het Kruis, en vooral aan Teresa van Avila en de doorboring van haar hart door Gods liefdepijl, uitgebeeld door Bernini's monument in de S. Maria della Vittoria te Rome?

Het tweede aspect is dat der geestelijke verlating. Ook hier is sprake van een element, dat wij in de christelijke mystiek in alle volgende eeuwen – de mystiek der Nadere Reformatie niet uitgezonderd – terugvinden.

De innige omgang met Christus, de spiritualis amplexus (*Cant.*

Hom., I, 2), ervaart de ziel met onuitsprekelijke vreugde. Doch deze jubilus verkeert meer dan eens in de siccitas, wanneer de hemelse Bruidegom zijn zielebruid verlaat. Niemand kan deze verlating, waarvan Hooglied telkens getuigt, ooit verstaan, zo hij haar zelf niet heeft ervaren. ‚God is mijn getuige, dat ik vaak heb bemerkt, hoe de Bruidegom tot mij naderde en op het innigst bij mij tegenwoordig was. Maar dan trok Hij zich plotseling terug en ik kon Hem niet meer vinden, ofschoon ik dit poogde. Daarom verlang ik naar zijn terugkomst; en soms keert Hij inderdaad terug. Wanneer Hij wederom is verschenen en ik Hem tracht vast te houden, ontwijkt Hij mij opnieuw. Nadat Hij mij zo is ontweken, vangt mijn zoeken naar Hem weer aan. Zo handelt Hij met mij herhaaldelijk, totdat ik Hem waarlijk vast houd (*Cant. Hom.*, I, 7). Dit persoonlijk getuigenis inzake mystieke ervaringen is des te opmerkelijker, daar een dergelijk getuigenis niet alleen bij Origenes, maar ook in de geschriften van andere patres der vroege kerk uiterst zelden voorkomt.

Deze uitspraak past geheel en al bij de wijze, waarop Origenes zijn spiritualiteit uit de Schrift ontvouwt. Want wie de lijnen zijner machtige speculatie tracht te volgen en weer te geven, ontdekt een zodanig diep geestelijk en innig vroom leven, dat hij niet zal aarzelen Origenes als één der grootste mystici der kerk te beschouwen. Wanneer wij hem de eerste systematicus van uitzonderlijk formaat noemen, is daarmede geenszins gezegd, dat wij in hem alleen een geniaal theoreticus eren. Integendeel, deze leraar, die niet alleen velen door zijn pastorale prediking en onderricht heeft voorbereid op en gesterkt in het martyrium, doch zelf de Heer verheerlijkt heeft door zijn eigen bloedgetuigenis, heeft zijn geweldige systematische arbeid bezield door het beleven en belijden van zijn geloof. De verbijsterende kennis van en het zeldzaam diepe inzicht in de Schriften, welke de student van Origenes' homiletische en exegetische werken ontmoet, zijn de vruchten van een dagelijkse meditatieve omgang met de bijbel in groot ontzag voor en innige liefde tot Gods Woord. De vrome invocaties, waarmede Origenes dikwijls zijn uiteenzettingen aanvangt, zijn hiervan een treffend blijk.

Wij komen ten slotte tot de samenvatting van al het voorafgaande door de betekenis van pistis en gnosis, geloof en kennis nogmaals kort weer te geven, doch nu in hun organisch verband met het geheel van de gemeenschap met Christus. Want wij hebben gezien, dat de mystieke bruidsgemeenschap, de mystieke geboorte en wasdom van

Christus in de ziel een weergave vormen van het begin en de ontvouwing van geloof, kennis en liefde als het begin en de ontvouwing van het leven van Christus in de ziel.

Wij hebben nagegaan, hoe in de menswording van het Woord Gods door de met God verenigde ziel van Christus niet slechts de menselijke en goddelijke natuur van de Heiland worden verenigd, maar deze vereniging zich tevens voortzet in alle gelovigen, die met Hem zijn verenigd als de leden van zijn Lichaam, de kerk.

Het geloof nu is de poort tot de gemeenschap met het Lichaam van Christus en daarmede tot het deelgenootschap aan Christus en zijn goddelijk leven. Of sacramenteel uitgedrukt: door de Heilige Doop, door de geboorte van de ziel, in de schoot der kerk in haar vereniging met Christus door Hem verwekt, krijgt zij als lid van zijn Lichaam deel aan de vereniging met Hem (*Gen. Hom.*, X, 5). Want geloof en doop zijn twee zijden van eenzelfde zaak.

Geloof is evenwel niet slechts de voorwaarde tot de unio mystica, de bruidsgemeenschap der ziel met Christus. Want geloof is ook een ‚overschaduwd worden' van de ziel door de Heilige Geest, waardoor Christus in de ziel wordt ontvangen (*Cant. Hom.*, II, 6, *Exod. Hom.*, X, 3).

Indien nu Christus in de ziel wordt geboren en tot wasdom komt, wordt met deze woorden op mystieke wijze weergegeven, dat het geloof zich ontvouwt tot kennis en liefde. Gnosis – het zij nogmaals onderstreept – is niet een hoger graad van geestelijk leven dan geloof, maar een hoger graad van geloof, een ontplooiing van geloof tot liefde en aanschouwing Gods (*Matth. Com.*, XII, 15, *Joh. Com.*, X, 43). De ziel komt tot gnosis, doordat Christus haar hegemonikon met zijn Geest verlicht (*Contra Cels.*, III, 61). De gnosis zelf is een ontwikkelingsfase tussen het geloof in zijn eenvoudigste vorm en zijn volkomenheid in de liefde, de visio beatifica, de vervulling van de bruidsgemeenschap van Christus en de ziel, de vervulling ook van Christus' wasdom.

Zoals de kerk door de kennis der heerlijkheid van haar hemelse Bruidegom met liefde tot Hem wordt vervuld en zij haar liefde beantwoord ziet in zijn tegenwoordigheid, zo wordt ook de ziel van de gelovige door de kennis gevoerd tot de liefdesgemeenschap met Christus. Deze bruidsgemeenschap is haar vereniging met Hem in de liefde, waarin geloof en kennis zijn besloten.

Aangezien de liefde der ziel tot de eeuwige Zoon Gods krachtens haar wezen de vereniging met Hem impliceert, kan de gemeenschap

van Christus en de ziel als bruidsgemeenschap worden weergegeven.

De liefde der ziel is van zuiver bovenzinnelijke aard. Want de goddelijke liefde van Christus kan slechts door de liefde uit de Geest worden beantwoord.

In de vereniging door de liefde tot de Zoon ontvangt de ziel niet slechts zijn liefde jegens haar, doch wordt zij tevens deelgenoot van de eeuwige liefde van de Zoon tot de Vader en van de eeuwige liefde des Vaders, welke in de Zoon woont.

In dit deelhebben aan de liefde Gods heeft de ziel haar oorspronkelijke schoonheid herkregen: de schoonheid van de ziel, welke het Woord Gods aannam; naar wiens beeld zij in den beginne was geschapen en wiens gelijkenis nu zij weerspiegelt. Zo is de ziel geworden, hetgeen zij in de aanvang was: in kennis en liefde Gode aanschouwende geest.

De vereniging met God en de aanschouwing zijner heerlijkheid doen de ziel niet opgaan in God (*Exod. Hom.*, VI, 5, *Matth. Com.*, XVII, 19). De henosis, het ‚unum fieri', wordt weliswaar beleefd als een opgaan der ziel in God, doch moet niettemin als een overdrachtelijk op te vatten weergave van de overweldigende ervaring der heerlijkheid Gods worden opgevat. De mystici hebben in hun sterkste uitingen betreffende de henosis wel uitdrukking aan hun ervaring, maar geen weergave van de verhouding der ziel tot God gegeven.

Hiermede is dan een poging gewaagd een schets te geven van Origenes' ongemeen boeiende en grootse conceptie van het ganse domein der christelijke spiritualiteit.

AGNUS DEI...

DOOR

J. W. Doeve

In de afgelopen maanden is het leerstuk der verzoening in ons land weer eens actueel geworden. Zoals niet te verwonderen valt is er in sommige kringen zelfs enige deining ontstaan. Het is nu eenmaal in theologicis zo, dat, wanneer de een eerlijk zegt, wat hij van iets meent, er dan anderen zijn, die zich in hun diepste wezen geraakt voelen. Men kan dit moeilijk ontgaan, omdat veelal een diepste levensovertuiging in het geding is. Hoe dit echter ook zij, men zal er toch niet aan kunnen ontkomen zich met dergelijke vragen bezig te houden. Wanneer de theologie uit vrees voor deining zou terugschrikken voor de behandeling van sommige problemen, dan zou zij zich zelf als wetenschap ontrouw worden.

Wanneer ik in het volgende een enkele opmerking maak over de bijbelse leer der verzoening, dan is het allerminst mijn bedoeling daarin uitputtend te zijn. Een gedachte in deze richting alleen al zou een belachelijke inbeelding wezen. Het gaat me er slechts om een enkel accent te leggen, dat misschien bruikbaar kan zijn in verdere discussie, dan wel een gezichtspunt bij de arbeid aan prediking en catechese.

Het zou overbodig werk zijn in een bijdrage als deze een opsomming te geven van de teksten, waaruit blijkt, dat in het Nieuwe Testament de dood van Jezus wordt gezien als een plaatsvervangende offerdood. Ongetwijfeld liggen de accenten niet overal gelijk; met name de synoptici zijn sober in dit opzicht. Maar in de synoptische traditie is dit gezichtspunt in ieder geval niet afwezig. Marcus 10:45 „Want ook de Zoon des mensen is niet gekomen om Zich te laten dienen, maar om te dienen en Zijn leven te geven als losprijs voor velen" (Matth. 20:28) is duidelijk genoeg.

De discussie rond het plaatsvervangend lijden van Jezus is ditmaal ontstaan door het feit, dat de opmerking gemaakt is, dat het onjuist zou zijn een ander de verantwoordelijkheid te laten dragen voor schuld, die men zelf veroorzaakt heeft. In het verleden is door tegenstanders van het leerstuk der plaatsvervanging door Christus ook vaak gewerkt met een ander argument. Men stelde dan, dat het een onbillijke eis van Gods kant zou zijn, indien als voorwaarde voor

zijn vergeving een offer geëist wordt, terwijl Hijzelf van de mens onvoorwaardelijke vergeving jegens de naaste vraagt. Men heeft in dit verband ook gaarne gewezen op de gelijkenis van de Verloren Zoon, waarin middelaarsfiguur en offer volkomen ontbreken.

Nu wil ik gaarne hier vooropstellen, dat naar mijn gevoelen dit laatste argument sterker is dan het eerste. Wanneer men n.l. een vraagteken wil plaatsen bij het leerstuk der verzoening door plaatsvervangend lijden, dan staat men sterker, wanneer men een discrepantie kan aantonen tussen vergeving en offer als componenten van dit leerstuk, dan wanneer men tracht te redeneren vanuit de persoonlijke verantwoordelijkheid voor veroorzaakte schuld. Wanneer n.l. – dit geldt al in zuiver inter-menselijke verhoudingen – de schuldeiser genoegen neemt met het voldoen aan zijn eis tot betaling of tot compensatie door een ander dan de werkelijke schuldenaar, dan is daarmee de zaak in feite reeds aan haar eind. Want uiteindelijk heeft de schuldeiser uit te maken, waarmee hij genoegen wil nemen. Ernstiger is echter de vraag, of Gods liefde in haar vergevend aspect nog plaats laat voor het offer, ja zelfs dat offer eisen kan.

Niet onvermeld mag blijven, dat men in de discussies rond de verzoeningsleer getracht heeft uit de moeilijkheden te komen, door grote nadruk te gaan leggen op 2 Cor. 5:19 ,,want God was in Christus de wereld met zichzelve verzoenende, hun zonden hun niet toerekenende...'', waarbij er dan op gewezen wordt, dat Godzelf subject der verzoening is, dat niet dus Hij met ons verzoend wordt, doordat er een offer gebracht is, maar dat, omgekeerd, wij met Hem verzoend worden in Christus of (vs. 18) door Christus. Evenwel, wanneer Paulus spreekt over een door God bewerkte verzoening tussen de wereld en Hemzelf, dan is daarmee nog niets gezegd over de vraag, of er in de verzoenings*procedure* al of niet plaats is voor een offer en voor plaatsvervanging, al is het zeker waar, dat 2 Cor. 5:18 en 19 zonder omwegen duidelijk maakt, dat ieder die meent, dat het leerstuk van het plaatsvervangend lijden van Christus geïnterpreteerd zou kunnen worden, alsof een offer – waartoe Godzelf de mogelijkheid heeft geschapen – Gods toorn jegens de zondige mens gestild zou hebben, Paulus als een tegenstander op zijn weg zal vinden.

In het oudste christendom heeft de bezinning over de dood van Jezus een uitgangspunt kunnen vinden in het woord ,,bloed'', *haima*. Aanleiding vormden daartoe uiteraard de avondmaalswoorden ,,dat is mijn bloed'' (Matth. 26:28; Marc. 14:24;–Luc. 22:20). In de jo-

hanneïsche traditie heeft Jezus' eigen beschouwing over zijn dood een zeer eigen vorm, waarin echter eveneens het vergoten „bloed" het uitgangspunt is (6:53–56). Dit brengt ons duidelijk in de sfeer van het offer, en de apostelen hebben met dit symbool verder gewerkt. De concordantie verschaft in de brieven talrijke plaatsen.

Hiernaast staat echter een ander beeld, waarvan de spreiding door het nieuwe Testament heen veel geringer is, maar dat in de loop der geschiedenis toch zeer belangrijk is geworden: het beeld van het lam (*amnos*) of lammetje (*arnion*). Het *arnion* komt als aanduiding voor Christus slechts in Openbaringen voor, maar daar ook frequent; het Lam (*amnos*) slechts in Joh. 1:29 en 36; Hand. 8:32 en 1 Petr. 1:19. Het is zonder meer duidelijk, dat het beeld van het *bloed* en dat van het *Lam* nauw met elkaar verwant zijn. Toch is het voor mij zeer de vraag of men uit deze verwantschap zou mogen besluiten, dat de oudste christenen vanuit het beeld van het bloed gekomen zouden zijn tot het gebruik van het beeld van het Lam of Lammetje onder bepaalde omstandigheden, aldus redenerende, dat het bloed het bloed van een offerlam zou moeten zijn. Handelingen 8:32 doet ons namelijk een licht opgaan: daar wordt het woord Lam gebruikt in een citaat uit Jesaja 53:7, het is het schriftgedeelte, dat de Moorman rijdende op zijn wagen leest. Hierbij knoopt Philippus dan voor zijn prediking aan. Ik meen hieruit te mogen afleiden, dat voor de theologische bezinning der oudste christenen over de dood van Jezus Jesaja 53:7 een belangrijke schriftplaats is geweest. Dit ligt mijns inziens ook voor de hand, want men kan de gang van zaken in het leven van Jezus vanaf de belijdenis van Petrus en eerste lijdensaankondiging toch nauwelijks verstaan, als men daarbij niet een ernst maken met Jesaja 53 op de achtergrond ziet. Op grond van Jesaja 53 heeft men Jezus verstaan als de Knecht des Heren, die gelijk een Lam ter slachting geleid wordt. Hierbij paste wat Jezus zelf over zijn bloed en zijn leven als losprijs gezegd had wonderwel en vandaaruit kon men verder redeneren.

Wil men dus, dat is tenminste naar mijn mening de consequentie van deze zaak, de nieuwtestamentische offergedachten rond de dood van Jezus verstaan, dan zal men moeten beginnen bij Jesaja 52:13–53.

Voor de oudtestamentische exegese is Jesaja 52:53 een stuk dat allerlei controverses kan oproepen. De nieuwtestamenticus heeft het hier gemakkelijker. Want deze heeft niet in de allereerste plaats te

maken met de vraag, wat de profeet in zijn tijd nu precies bedoeld heeft, maar met geheel iets anders, namelijk met het gebruik, dat in de nieuwtestamentische tijd van dit schriftgedeelte gemaakt is. De vraag, of de profeet met de Knecht des Heren een persoon of een collectivum op het oog gehad heeft en wie of welke groep aldus werd aangeduid, kan hij rustig laten liggen. De nieuwtestamenticus heeft alleen te maken met de tekst van Jesaja 53 zoals die er staat, en die is toegepast – en ik druk me nu opzettelijk in een zuiver historische categorie uit – op Jezus van Nazareth.

Wat staat er nu in de eerste plaats in Jesaja 52:13 vv. te lezen? Dit, dat de Knecht des Heren een *mens* is. Dit wordt terstond reeds duidelijk uit hetgeen in 52:14 gezegd wordt, dat namelijk de Knecht des Heren zoveel te lijden heeft gehad, dat het menselijke in zijn verschijning, in zijn gestalte verdween. Van deze *mens* wordt dan in Jesaja 53 gezegd, dat hij het lijden van ons, dat wil dus zeggen *van andere mensen* op zich genomen heeft en dat hij daarin de drager van de straf was, die die mensen hadden moeten dragen (Jesaja 53:1–5). Dan laat de profeet het beeld volgen: ,,Wij dwaalden allen als schapen, wij wendden ons ieder naar zijn eigen weg, maar de Heer heeft ons aller ongerechtigheid op hem doen neerkomen. Hij werd mishandeld, maar hij liet zich verdrukken en deed zijn mond niet open; als een lam dat ter slachtig geleid wordt en als een schaap dat stom is voor zijn scheerders, zo deed hij zijn mond niet open'' (53:6 en 7). Men zie hierbij niet over het hoofd, dat de auteur het beeld van het lam en het schaap voor de Knecht des Heren invoert nadat hij dit gebruikt heeft voor de groep, voor wie de Knecht des Heren lijdt. Het gaat dus hier om één uit de groep – één mens voor de mensen, één lam voor de schapen – die als representant voor de gehele groep optreedt. Deze representatiegedachte is ook in een ander geval belangrijk: want de Zoon des mensen is eveneens representant voor een groep: de eer, heerschappij en macht, die in Daniël 7:14 aan de Zoon des mensen gegeven wordt, wordt in 7:18 en 24 aan het volk van de heiligen des Allerhoogsten geschonken. Ook de Zoon des mensen is representant van een groep. En wanneer Jezus in zijn lijdensaankondigingen zegt, dat de Zoon des mensen zal moeten lijden, dan houdt dit op zichzelf reeds in, dat de representant van de groep lijden zal en dat dit lijden dus ook een representerend lijden zal zijn.

De representatiegedachte bij de Knecht des Heren en de Zoon des mensen heeft echter, zodra het om het lijden gaat, een belangrijke

consequentie: voor de groep betekent dit, dat het lijden, dat zij als geheel moet ondergaan, wordt *beperkt tot één*. Representatie, plaatsvervanging wil zeggen: *beperking*. Dit mag men niet uit het oog verliezen. Wanneer dan ook op enkele plaatsen in het Nieuwe Testament Christus wordt aangeduid als het Lam, dan wordt daarmee inderdaad geduid op zijn plaatsvervangend lijden, echter in deze zin, dat hij degene is, tot wie het lijden van de gehele groep is beperkt.

Trachten wij nu verder te komen in ons pogen om het oudste christendom in zijn bezinning op de dood van Jezus te verstaan, dan treft ons het woord van Paulus in Romeinen 8:3 en 4: ,,Want wat de wet niet vermocht omdat zij zwak was door het vlees – God heeft, door Zijn eigen Zoon te zenden in een vlees, aan dat der zonde gelijk, en wel om de zonde, de zonde veroordeeld in het vlees, opdat de eis der wet vervuld zou worden in ons, die niet naar het vlees wandelen, maar naar de Geest''. Hier wordt nu precies gezegd, waar het eigenlijk om gaat. De incarnatie wil zeggen, dat de Zoon Gods indaalt in het zondige vlees. Men mag zich er niet toe laten verleiden *homoiooma* te verstaan als ,,overeenkomstig''. 2 Cor. 5:20 verzet zich daartegen ten enenmale: Hij heeft hem *zonde* voor ons gemaakt. Dit laatste wil niet zeggen, dat Jezus een actuele zondaar is geweest, maar wel, dat hij deel heeft gehad aan die bestaanswijze, die in de greep der zonde lag – het ,,vlees'', dat verkocht is onder de zonde (Rom. 7:14). In de incarnatie krijgt naar Paulus' mening de Zoon Gods deel aan onze, door de zonden bedorven bestaanswijze. Hij wordt de mensen gelijk (Phil. 2:7), zonder meer. Hij behoort daarmee tot ,,onze groep''. Wanneer nu die groep het oordeel over de zonde moet dragen, dan wordt dit dragen beperkt tot die ene uit onze groep, maar hij draagt het voor de gehele groep. Vandaar dat Paulus zeggen kan, dat God op deze wijze de zonde veroordeelt in *het* vlees, opdat het recht der wet – en dat recht der wet is, dat hij die de zonde doet moet sterven – in *ons* vervuld zou worden. In Christus lijdt *het* menselijk vlees. Dit lijden behoorde door de totaliteit gedragen te worden, het wordt echter in een door God gewilde beperking gedragen door een representant van die totaliteit voor de totaliteit. Dit is juist hetzelfde, als wat in Jesaja 52/53 over de Knecht des Heren gezegd wordt.

In dezelfde woorden zegt Paulus tevens, waarom God dit doet: in het vlees, in onze actuele bestaanwijze, wil God de zonde veroordelen. Het gaat er dus niet om, dat God eerst eens op de een of andere manier een offer wil zien, voordat Hij met ons verder wil gaan. Naar Paulus' opvatting is de daad Gods in de kruisdood van Chris-

tus niet tegen *ons* gericht, maar tegen de *zonde* zelf. Niet de *zondaar* wordt hier veroordeeld, maar de *zonde*, echter op die ene voorwaarde, dat wij zondaren zijn, die naar de Geest wandelen, dat wil zeggen, mensen zijn, die zonde gedaan hebben en nog zonde doen (Rom. 7!), doch die de daad Gods in Christus aanvaarden als de bevrijding van hun zondaar zijn en van daar uit deel mogen hebben aan de Geest van Christus.

Paulus zegt in Rom. 8:3 en 4 niet expliciet, waarom God juist Christus in zijn aards bestaan ten dode toe laat lijden voor de zonde. Maar men mag niet over het hoofd zien, wat in dezelfde brief reeds in het begin gezegd is over de Zoon Gods. Door de opstanding uit de doden heeft Jezus Christus namelijk *bewezen* Gods Zoon te zijn. Voor de apostel is dus essentieel voor het zoonschap Gods: de macht tot overwinning van de dood. Wanneer de opstanding bewijs is voor het zoonschap Gods, dan impliceert dit, dat geen enkel mens in staat is de dood hoe dan ook te overwinnen, en dat Christus met deze macht derhalve in een unieke positie tegenover alle andere mensen staat. Wanneer nu dezelfde man, die deze opvatting huldigt, in dezelfde brief, waarin hij die neerschrijft, opmerkt, dat God zijn oordeel over de *zonde* realiseert in de Zoon Gods, die de zondige menselijke bestaanswijze heeft aangenomen, dan kan men daaruit naar mijn mening maar een conclusie trekken: Paulus moet van mening geweest zijn, dat de beperking van het goddelijk oordeel over de zonde in het mensdom plaats gevonden heeft *op dit ene punt in het menselijk geslacht, waar de gevolgen van dit oordeel overwonnen konden worden*, waar het resultaat van dit oordeel, dat in elk ander geval definitief geweest zou zijn, slechts van voorbijgaande aard behoefde te zijn.

Ik laat het bij de behandeling van deze ene plaats uit het Nieuwe Testament. Ik weet, dat het niet sterk kan schijnen om op grond van een plaats conclusies te gaan trekken. Maar ik ben er evenzeer van overtuigd, dat andere nieuwtestamentische gegevens weinig aan het totaalbeeld veranderen. Fundamenteel is, dat men redenerende vanuit Jesaja 52/53 de plaatsvervanging moet zien als een beperking binnen de groep en dat Paulus dit in feite gedaan heeft. Van hieruit wil ik dan stellen, wat voor mij de kernvraag is bij de problematiek rond het leerstuk der verzoening: kan goddelijke liefde een offer eisen om verzoening teweeg te brengen en is goddelijke vergeving, waarbij een offer plaats vindt, in strijd met de eis van de absolute vergeving, die God aan de mens in het evangelie stelt?

Mijn antwoord kan dan kort zijn. Er wordt n.l. naar mijn stellige overtuiging in discussies rond de verzoening en wat daarmee samenhangt vaak gewerkt met een zekere schijnproblematiek. Voor een offer als voorwaarde voor vergeving en verzoening kan men zich niet op Paulus – en hij spreekt tenslotte het meest expliciet over deze dingen – beroepen. De apostel stelt daarentegen de zaak zo, *dat het offer van Christus reeds vergeving en verzoening is.* Allereerst gaat het er bij hem niet om, dat God *zondaren* zou willen veroordelen, God veroordeelt de *zonde.* Niet de persoon, maar de daad veroordeelt God. En in deze veroordeling beperkt Hij zich. Niet overal in onze bestaanswijze, waar de daad begaan is, veroordeelt hij haar. Slechts op één punt, waar weliswaar de daad niet is begaan, maar niettemin het zondig geworden menselijk bestaan aanwezig is, wordt zij veroordeeld; en dan nog wel op dat punt, waar het resultaat van deze veroordeling slechts van voorbijgaande aard kan zijn. *Deze beperking betekent genade, vergeving.* In deze beperking toont God zijn liefde. God gaat – als ik het zo mag zeggen – niet met vergeven aan de gang, nadat het kruis er geweest is; maar Hij is bezig met vergeven, en daarom blijft alleen het kruis van Christus als veroordeling der zonde over. Zo is Christus' lijden inderdaad plaatsvervangend, maar niet als voorwaarde in het proces der verzoening, doch als actueel moment in het proces der verzoening zelf. Zo is Christus' kruis het teken van Gods oordeel in deze wereld, maar tegelijkertijd het teken van zijn genade. Wanneer het kruis is opgericht, dan heeft God datgene, wat allen toekomt tot die Ene die aan het kruis hangt beperkt en alle anderen ontslagen. 2 Cor. 5:18 en 19 zegt het juist: God (subject) verzoent in of door Christus (in diens kruisdood) door te vergeven (onvoorwaardelijk en absoluut). Iedere zondaar ontvangt vergeving; in zijn persoon behoeft hij de veroordeling der zonde niet meer te dragen; in de menselijke bestaanswijze wordt de zonde veroordeeld alleen maar daar, waar het oordeel overwonnen kan worden.

Met de liefde Gods is het offer van Christus wanneer men het naar Paulus' opvatting verstaat, in genen dele in strijd. Evenmin met Gods absolute eis tot vergeving. Met de gelijkenis van de Verloren Zoon kan men hier al evenmin iets uitrichten, want daarin gaat het om hetzelfde als in slechts een van de facetten van Christus' kruis: de *vergeving van de zondaar* en juist niet om dat andere facet: de *veroordeling van de zonde.*

Wil men de leer der verzoening benaderen vanuit de verantwoor-

delijkheid voor eigen schuld, dan meen ik op dit punt te mogen zeggen, dat Paulus en met hem het verdere Nieuwe Testament toch eigenlijk geen moeilijkheden verschaft. Hij ontkent deze verantwoordelijkheid niet, maar hij zegt: God neemt ze van u af. Hij zegt niet, dat God een ander laat opkomen voor onze individuele aberraties, maar juist dat die vergeven worden; en daarnaast, dat God het aberreren, dat aan onze bestaanswijze eigen is, eenmaal voor ons zichtbaar veroordeeld heeft, terwijl de overwinning op het resultaat van deze veroordeling – de dood – ons deel mag zijn, indien wij het aanvaarden, dat wij mogen leven onder de vergeving, in de staat der genade, en dat derhalve onze eigen dood niet definitief, geen veroordeling van onze persoon is.

Waar deze bijdrage ingegeven werd door een momenteel in ons land ontstane discussie, wil ik tenslotte nog even ingaan op een stuk kerkleer, dat in Nederland grote invloed heeft gehad en nog steeds heeft. Wanneer de Heidelbergse Catechismus haar deel over de Verlossing aanvangt, dan is de eerste vraag (Zondag V, vraag 12) deze: Aangezien wij dan naar het rechtvaardig oordeel Gods tijdelijke en eeuwige straf verdiend hebben, is er dan enig middel, waardoor wij deze straf zouden kunnen ontgaan en wederom tot genade komen? Het antwoord hierop luidt: God wil, dat aan zijn gerechtigheid genoeg geschiede, daarom moeten wij aan haar, of door onszelven, of door een ander volkomen betalen. Zien wij af van de onsympathieke kant aan dit antwoord eigen, dat het God blijkbaar niet interesseert hoe aan zijn gerechtigheid genoeg gedaan wordt, mits dat maar gebeurt, dan blijft nog de vraag over, hoe men het slot van dit antwoord nu uit de Schrift tracht te adstrueren. De voor Nederland principiële editie van Dathenus (Bakhuizen v. d. Brink, Ned. Bel. geschr., p. 153) noemt slechts een plaats: Romeinen 8:3–4. Kuypers veel gebruikte uitgave brengt het niet verder, beperkt zich zelfs tot Rom. 8:4. Het is m.i. duidelijk, dat dit antwoord lijdt aan een verwarring tussen veroordeling van de zonde en veroordeling van de zondaar en in strijd is met wat Paulus leert. Uiteraard lijden de vragen en antwoorden 16, 39 en 40 onder hetzelfde euvel. Naar mijn stellige overtuiging stelt de Schrift aan de kerken, die de Heidelbergse Catechismus onder hun belijdenisgeschriften tellen, de eis tot revisie hunner belijdenis. God vraagt, naar luid van het Nieuwe Testament niet, dat aan Hem voor onze zonden volkomen betaald wordt. Hij vergeeft onze zonden, maar Hij veroordeelt onze zonden in dit ons

bestaan in het kruis van Christus, waar het oordeel beperkt wordt tot de ene Mens die het dragen kan opdat de anderen zullen leven.

Agnus Dei qui tollis peccata mundi...

Matthias Gruenewald heeft de gekruisigde Christus op zijn beroemde Isenheimer altaar, dat men in het „Musée Unter den Linden" te Colmar in de Elzas bewonderen kan, geschilderd met het Lam met de kruisstaf aan de voet van het kruis en daarnaast de op de Gekruisigde wijzende Doper, boven wiens predikende rechterarm de woorden uit Joh. 3:30 staan: „Illum oportet crescere me autem minui". Dat is inderdaad het Nieuwe Testament in Christus' bloed. De Gekruisigde, die de zondaar in begenadiging vrijspreekt maar de zonde veroordeelt in zijn eigen dood moet groeien, maar Johannes, die de persoon met zijn vloek belaadde, moet minder worden. Wij dwaalden allen als schapen... als een Lam is hij ter slachting geleid. Agnus Dei...

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

Leonidas J. Philippidis, ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΠΟΧΗΣ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΕΞ ΑΠΟΨΕΩΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΥ ΚΑΙ ΠΑΝΘΡΗΣΚΕΙΑΚΗΣ. (History of the New Testament from the point of view of Universal History and of the History of Religions), 1958 Athens, Patriarchou Ioakimstr 7, 1053 blz. $ 18.50.

Dit volumineuze, in het Nieuw-Grieks geschreven werk bevat de resultaten van de jarenlange studie, die de Atheense godsdiensthistoricus, professor dr. L. J. Philippidis aan de nieuwtestamentische ,,Zeitgeschichte'' heeft gewijd en is reeds door zijn omvang en door de literatuurverwijzingen een bewijs van diens uitgebreide kennis en belezenheid. De schrijver heeft zich ten doel gesteld om aan te tonen, dat Christus inderdaad verscheen in de volheid der tijden. Met een overstelpend materiaal tracht hij aannemelijk te maken, dat de drie grote beschavingen der oudheid, de Griekse, de Romeinse en de joodse, ja ook de filosofieën en de godsdiensten van alle volken de voorbereiding vormen voor de komst van het evangelie. Het werk is driedelig. Na een inleiding, waarin het terrein van onderzoek wordt omgrensd, beschrijft Deel I de genoemde drie beschavingen. Allereerst een uitvoerige studie van het ontstaan en van de aard van de hellenistische oecumene, waarbij de auteur bijv. in detail nagaat welke de opvattingen van alle bekende Griekse wijsgeren en dichters over de oorsprong van het universum en over de ziel en haar onsterfelijkheid zijn geweest. Daarna komt de Romeinse cultuur aan de orde, even minutieus beschreven, zoals o.a. blijkt uit een hoofdstuk van 80 blz. over het kruis en de kruisiging bij tal van volken (in het aanhangsel vindt men o.a. 7 afbeeldingen van verschillende vormen van kruisiging). Ten derde een beeld van de joodse beschaving, in dezelfde trant opgezet. Deel II behandelt de algemeen godsdienstige vooronderstellingen van de gebeurtenissen in het N.T., met dien verstande, dat het naar het inzicht van de schrijver hierbij gaat om twee grote themata, n.l. 1e het monotheïsme dat in het polytheisme van de godsdiensten der aarde aanwezig is, wat hij met de stukken meent te kunnen aantonen en 2e de even universele verwachting van een Godmenselijke verlosser. Beide gedachten hebben hun vervulling gevonden in Jezus Christus, gelijk de derde paragraaf van dit deel betoogt. Deel III is gewijd aan de ,,topografische en filologische morfologie'' van het N.T. Men vindt hier een zorgvuldige geografische beschrijving van Palestina en een gedetailleerde behandeling van het N.T. als literair document, waarbij veel aandacht wordt besteed aan de eigenaardigheden van de koinè en aan andere specifieke filologische trekken.

Al met al is dit werk een geestelijke prestatie, die eerbied afdwingt. Een andere vraag is of de auteur er werkelijk in geslaagd is zijn stelling waar te maken. Het wil mij voorkomen, dat wie gelooft, dat Christus ,,het universele heimwee naar verlossing'' vervulde, voor deze geloofszekerheid

geen bewijs behoeft. In elk geval is er uit de geschiedenis nimmer een stringent bewijs daarvoor op te bouwen. Dit neemt niet weg, dat professor Philippidis de meest veelzijdige beschrijving van de „Zeitgeschichte" van het N.T. heeft geleverd, die mij ooit onder ogen is gekomen. Tevens is dit boek een „Fundgrube" voor allen, die zich met deze problemen bezig houden. Daarvoor zij hem hulde en dank gebracht.

C. J. Bleeker

Sir Muhammad Ikbal, *Das Buch der Ewigkeit*, aus dem Persischen übersetzt von Annemarie Schimmel. Max Hueber Verlag, München 1957, 180 blz., ingen. D.M. 6.80.

Muhammad Ikbal, geboren in 1873 en gestorven 21 april 1938, de geestelijke vader en de gevierde dichter van Pakistan is vooral vermaard geworden door zijn Dschawid Name, door prof. dr. Annemarie Schimmel, tot voor kort hoogleraar in de godsdienstgeschiedenis aan de moslimse theologische faculteit te Ankara, vertaald onder de titel *Das Buch der Ewigkeit*. Daar de vertaalster niet alleen een bekwame oriëntaliste is, maar ook over dichterlijke gaven beschikt, is er een bijzonder fraaie vertaling ontstaan. Ikbal heeft gebruik gemaakt van de overoude gedachte van de opvlucht van de ziel naar de hemel, die men zowel in het gnosticisme als in de moslimse traditie aantreft. Na een Proloog in de hemel en op de aarde stijgt de dichter onder het geleide van de mysticus Rumi achtereenvolgens op naar de sferen van de maan, Mercurius, Venus, Mars, Jupiter en Saturnus om tenslotte in het paradijs van de vromen en wijzen aan te landen. Zijn tocht eindigt met het aanschouwen van de goddelijke majesteit, waardoor alle vragen tot zwijgen worden gebracht. Want Ikbal gebruikt het schema van de opvlucht der ziel om uiting te geven aan zijn wijsgerige, godsdienstige en politieke gedachten, in de trant van Dante's Divina Commedia. Ikbal, die o.a. de invloed van Nietzsche en Bergson onderging, is een modern denker, wat o.a. blijkt uit zijn theologische en antropologische opvattingen: Gods wil is eeuwig scheppend; het ware mens-zijn betekent een voortdurend pogen om het leven om te vormen en is daardoor „islam" = zich voegen onder Gods wil. De „Einführung" zet dit gedicht in zijn literair en geestelijk kader.

In het aanhangsel vindt men de nodige toelichtingen op de tekst en een korte schets van het leven van Ikbal. C.J.B.

Olof Linton, *Synopsis Historiae Universalis*, om en middelalderlig skoletraditions forudsaetninger i bibelsk-jødisk, graesk-hellenistisk og oldkirkelig tradition, G.E.C. Gads Forlag, København 1957, 144 blz. D.Kr. 15.

Zoals de ondertitel van deze Deense studie aangeeft heeft Olof Linton zich de moeite getroost om de vooronderstellingen op te zoeken van de middeleeuwse geschiedsbeschouwing, die ab orbe condito usque ad hunc annum de historie ordende in chronologische tabellen. Allereerst bespreekt hij de gegevens der oudtestamentische traditie en de verschillende manie-

ren, waarop dit tijdrekenkundig materiaal in een chronologisch schema wordt verwerkt. Ten tweede onderzoekt hij hoe men in de Grieks-hellenistische wereld de geschiedenis chronologisch indeelde, waarbij aandacht wordt besteed aan het werk van Hesiodus, Herodotus, Xenophon, Ktesias, Thucydides, Eratosthenes. Vooral de tijdrekening van de laatste geleerde, die zich beperkte tot het tijdvak vanaf de val van Troje tot Alexander de Grote, verkreeg groot gezag. Beslissend voor het karakter van de middeleeuwse opvattingen in dezen was de confrontatie van de oudtestamentische met de klassiek-hellenistische traditie, zoals deze plaats vond in het hellenistische jodendom en in de oudchristelijke kerk. Hierbij gaat het vooral om de beschouwingen van Philo en Josephus, van Justinus en Tatianus, maar in het bijzonder van Clemens van Alexandrië, Sixtus Julius Africanus, Hippolytus en Eusebius. Aan de chronologische arbeid van de laatste wijdt de auteur een apart hoofdstuk. De keuze van het onderwerp van deze studie is origineel: wie interesseert zich nog voor chronologische beschouwingen, die voor de modern-wetenschappelijke beoefening der geschiedenis generlei waarde meer hebben? De schrijver is als een rashistoricus kennelijk geboeid door zijn thema en hij weet de schijnbaar zo dode stof te doen leven in een zeer leesbare verhandeling, die op elke bladzijde getuigt van degelijke kennis van de bronnen.

C. J. B.

KERKGESCHIEDENIS

S. L. Verheus, *Kroniek en Kerugma. Een theologische studie over de Geschichtbibel van Sebastian Franck en de Maagdenburber Centuriën.* Van Loghum Slaterus, Arnhem, 1958, 158 blz.

De uitspraak van George Hunston Williams: ,,Sebastian Franck... has now come almost exclusively under the domain of the Germanists and cultural historians'' in *Church History*, XXVII, 1958, p. 12, is door de verschijning van het boek van Verheus, althans ten aanzien van Franck's Geschichtbibel, achterhaald. Het waren taalkundigen die zich toegelegd hebben op de studie van de rijke voorraad spreekwoorden welke diens werken bevatten; beoefenaars van de beschavingsgeschiedenis die hem voorstelden als een vermoeide scepticus en pessimistische relativist, als de ,,Konkursverwalter'' der middeleeuwen (Stadelmann). De kenners van de wereldlijke geschiedenis, in het bijzonder degenen die de historiografie in de loop der eeuwen bestudeerden, hebben aan Franck als geschiedschrijver enige aandacht gewijd, maar zijn tekort geschoten – hoe kon het anders – in de theologische beoordeling. Hetzelfde kan met zekere beperking gezegd worden van de Maagdenburger Centuriën; ook dit werk heeft zelden, of het moest dan zijn van rooms-katholieke zijde, de theologische toets gevonden waarop het recht heeft.

Aan Verheus komt de verdienste toe de weg ingeslagen te hebben die leidt naar de kern van beide geschiedwerken. Hij heeft welbewust de kerkhistorische entourage van bronnenonderzoek en invloedbepaling weggelaten; zelfs de plaats welke beide werken in het geheel van Franck's en Flacius' oeuvre innemen, stelt hij niet aan de orde. Dit was niet nodig om-

dat op dit terrein reeds voorstudiën zijn gemaakt, al schijnt een grondige behandeling van Franck's werking op Nederlandse spiritualisten (deels af te lezen uit tot nog toe alleen bibliografisch, maar niet kerkhistorisch onderzochte vertalingen) voorshands een vrome wens te moeten blijven. De beperking die schrijver zich heeft opgelegd, had het voordeel dat hij zich kon concentreren op de beantwoording van de vraag in hoeverre Geschichtbibel en Centuriën in opzet en uitwerking stroken met de theologische conceptie waarop zij berusten. De vergelijkende beschouwing van de pendanten, die in sommige opzichten trekken van overeenkomst vertonen maar in wezen diametraal tegenover elkaar hangen, stelt schrijver in staat hun karakter te bepalen.

Het boek van Verheus is helder gecomponeerd. Na de Inleiding geeft hij eerst van de Geschichtbibel en daarna van de Maagdenburger Centuriën a) een beschrijvend gedeelte b) de theologische kenmerken en c) een theologische beoordeling. Het laatste hoofdstuk behelst de confrontatie die des schrijvers einddoel was. Het was nauwelijks te verwachten dat het onderzoek iets nieuws zou bijdragen tot onze kennis van Franck's en Flacius' theologie; wel stelt het, gedocumenteerd aan de hand van goed gekozen citaten, duidelijk voor ogen welke de theologische grondgedachten van beide werken zijn; in het eerste treft de bijbels-eschatologische structuur, in het tweede overheerst de opvatting van ,,Het is geschied''; in de Geschichtbibel staat het oordeel, in de Centuriën de verzoening centraal. De eenzijdigheid van beide zienswijzen wordt door Verheus aangetoond, hun kracht en zwakheid onderzocht.

De inleidingen van Franck herlezend vraag ik mij af, of schrijver niet, behalve aan de uiteenlopende opvattingen van de spiritualist en de lutheraan ten aanzien van de heerschappij van Christus in de geschiedenis en met betrekking tot de Kerk, meer plaats had kunnen inruimen aan hun denkbeelden inzake de verhouding van Schrift en Geest; het komt mij voor dat een beschouwing van deze gezichtshoek uit niet minder verhelderend gewerkt zou hebben. Werkt de op zichzelf aardig bedachte titel van Verheus' boek, met zijn blik en gehoor vangende allitteratie, niet een simplificatie in de hand die hij elders, en terecht, gispt? Het kerugmatisch gehalte van een werk dat ook ,,Zum... zeügnis'' geschreven is, is toch onmiskenbaar. En is een woordelijk overnemen van het hoogduits in de vertaling ,,Gods *kunst* en wijsheid'' (blz. 51) te motiveren? De hier geformuleerde bezwaren beogen en vermogen echter geenszins afbreuk te doen aan de erkentelijkheid die de lezer jegens de auteur van deze indringende studie verschuldigd is.

C. C. de Bruin

S. J. Lenselink, *De Nederlandse Psalmberijmingen van de Souterliedekens tot Datheen met hun voorgangers in Duitsland en Frankrijk*, Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1959, 600 blz., geb. f 35,00.

Dit boek is actueler dan de titel aanduidt. Nu men in Nederland tracht tot een nieuwe psalmberijming te komen, gebaseerd op de zangwijzen en

dichtvormen uit het Genève van Calvijn, geeft dr. Lenselink rekenschap van zestiende-eeuws welslagen en mislukken in ons taalgebied en maakt hij een zuiverder oordeel over de huidige dichtpogingen mogelijk.

De schrijver had voor een dissertatie kunnen volstaan met het tweede deel van zijn boek, dat in strikte zin over Nederlandse psalmberijmingen van 1539 tot 1566 handelt; hij had zich zelfs kunnen beperken tot het hoofdstuk over de psalmen van Jan Utenhove. Maar door zijn diepgaand onderzoek naar de bronnen vermocht hij in een voorafgaand deel een beknopt doch volledig overzicht van de zestiende-eeuwse psalmberijmingen in Duitsland en Frankrijk te geven. Zijn grote nauwgezetheid en oorspronkelijkheid maakte een ongelijke opbouw van het boek onvermijdelijk.

De bundel studies – want zo kunnen we het werk beter noemen – opent met een inleiding over het gebruik der psalmen vóór de reformatie. In zijn beschouwing over het Boek der Psalmen in Israël stelt de schrijver vooral belang in de liturgische functie dezer liederen. De oude christelijke kerk vatte het psalter christologisch op en gebruikte het in Latijnse vertaling. Maar kende men in West-Europa gedurende de middeleeuwen reeds een traditie in het vervaardigen van psalmberijmingen in de volkstaal, bestemd voor gemeentezang in de kerkdienst? Na een diepgaande analyse van materiaal en overleveringen meent de auteur, dat dit niet het geval was: Luther stelde als eerste de eis – op grond van het priesterschap aller gelovigen – dat de gehele gemeente aan de eredienst moest kunnen deelnemen door het zingen van strofische liedteksten in de eigen taal op hymnische zangwijzen. De verstaanbare en eenvoudige psalmberijmingen, die hij daartoe wenste, meende hijzelf niet te kunnen geven: hij dichtte psalmliederen met nieuwtestamentische vertolking. In de lutherse gezangboeken kregen berijmingen, die zo trouw mogelijk aan het bijbelwoord wilden zijn, weinig plaats. Te Straatsburg vond Luthers oproep echter eveneens weerklank. Onder invloed van Bucer sloten de dichters zich daar zeer nauw bij de bijbeltekst aan en lieten zij christologische uitweidingen na. Men vond er rijke strofevormen, begreep de eisen van de melodie en zorgde voor juiste telling der lettergrepen. Geïnspireerd door de Straatsburgse gewoonten en vormen begon Clément Marot met Franse psalmberijmingen. Uit het onderzoek van dr. Lenselink naar Marots handschriften en bronnen blijkt, dat de Franse dichter zich hield aan Olivetanus' bijbelvertaling en naar de herzieningen daarvan zijn eigen werk wijzigde. Voor de theologische hoofdlijnen volgde Marot dikwijls Bucers commentaar op de psalmen. Calvijn achtte de waarde van Marots dichtwerk zó hoog, dat hij zijn eigen (ongetwijfeld dogmatisch-zuivere) berijming er voor introk. Het completeren van de berijming door Beza betekende geen vermindering van dichterlijke kracht. Calvijns aandeel in dit alles en zijn denkbeelden blijken van groot belang voor het latere gereformeerde protestantisme.

De strenge vervolging in de Nederlanden maakte samenkomsten, ook van kleine groepen, gevaarlijk en een eredienst, die om psalmberijmingen kon vragen, onmogelijk. In het *Devoot ende profitelyck boecxken* uit 1539 wijst de schrijver twee ondubbelzinnig-ketterse psalmberijmingen aan,

wier bron *Die Souter* van Bugenhagen vormt. De „prologhe" van de *Souterliedekens* uit 1540 is onmiskenbaar geïnspireerd door Luthers voorrede voor het *Walthersche Gesangbuch* van 1524; het bundeltje zelf vertoont in de uitverkiezings- en verbondsleer sacramentarische invloeden. Dr. Lenselink had in zijn analyse van het werk van Jan Utenhove de gelegenheid, de ontwikkeling van deze dichter, diens religieuze houding en persoonlijke gevoelens voor de psalmen na te gaan. Utenhove werkte aanvankelijk naar Duitse of Straatsburgse voorbeelden, waarbij steunend op de bijbelvertaling van Van Liesvelt en de commentaar van Bucer. Later richtte hij zich meer naar Frankrijk. Utenhove's lotgevallen weerspiegelen zich in de psalmen die hij tot berijming uitkoos. Met zijn wetenschappelijke ernst nam ook zijn taalzuiverheid toe, doch verminderde zijn inspiratie. Dr. Lenselink neemt aan, dat Utenhove's psalmen bij de vroegste geuzenpreken gezongen zijn. Hij geeft voorbeelden van mooie melodieën die in Utenhove's bundels te vinden zijn en die twintigste-eeuwse teksten zouden verdienen.

In 1565 publiceerde Lukas de Heere een psalmberijming, waarmee hij vermoedelijk beoogde, zijn rooms-katholieke landgenoten nader tot het protestantisme te brengen. Daarom moest hij zijn gezindheid en bronnen camoufleren; wellicht lijkt door deze terughoudendheid zijn werk weinig doorleefd. Een *Hantboecxken* uit 1565, een vertaling van het *Bonner Gesangbuch*, is volgens de auteur gedrukt te Antwerpen ten dienste van de protestanten aldaar. Het is slechts enkele jaren, en alleen door lutheranen, gebruikt. De gereformeerden richtten alle aandacht spoedig op het werk van Datheen. Deze was ontevreden over Utenhove's berijming en streefde naar zo groot mogelijke eenvormigheid met de Franse psalmen. Daarbij oriënteerde hij zich op de Deux-Aes-bijbelvertaling. Van alle berijmingen tot 1566 acht de schrijver Datheens arbeid de best geslaagde, zowel wat taal als bewogenheid betreft. Hoe snel dit bundeltje werd verspreid en gewaardeerd blijkt o.a. uit de beredeneerde reprodukties van een negental titelbladen.

Datheen maakte de psalmen zingbaar voor het volk, hield zich strak aan het getal lettergrepen en de rijke strofevormen van zijn Franse voorbeelden, schonk aan de Geneefse melodieën hun Nederlandse populariteit maar veronachtzaamde daarbij helaas de accenten in deze zangwijzen.

In het bestek van deze bespreking kan geen recht worden gedaan aan de schat van bibliografische en theologische bijzonderheden die dit boek biedt, aan de unieke handschriften en uitgaven die het noemt en de prachtige melodieën die het bevat. Slechts op ondergeschikte punten kan men met de auteur van mening verschillen, b.v. wat betreft de datering en plaats van herkomst van enkele drukken. De theoloog zal zich vooral interesseren in de ontdekkingen van gebruikte bijbelvertalingen en commentaren uit de reformatietijd. De schrijver mengt zich niet in de discussie over de hedendaagse psalmberijmingen. Toch toont hij overtuigend aan dat men zich voor toevoeging van liederen aan een psalmenbundel níet, en voor het stellen van dichterlijkheid ener berijming boven letterlijkheid wèl op Calvijn kan beroepen. Deze conclusies zijn tegengesteld aan die van ds. Hasper, resp. in diens *Een Reformatorisch Kerkboek* (1941)

en *Calvijns beginsel voor den zang in den eredienst* (1955). De verdiensten van ds. Hasper in zijn strijd tegen misvorming der psalmwijzen en voor vernieuwing van het kerklied blijven onverminderd bij de erkenning dat de feiten dr. Lenselink in het gelijk stellen: Calvijn heeft jarenlang de gelegenheid gehad om liederen toe te laten voegen aan de complete psalmberijming doch liet dit na, en aan de dichter Marot schonk hij zoveel vrijheid omdat hij besefte dat dichten iets anders is dan het in rijm brengen van een letterlijke vertaling.

Het boek is fraai uitgegeven, zoals bij de inhoud past. De waarde van de Geneefse psalmen voor het Nederlandse gereformeerde protestantisme komt er duidelijk in uit. Bij het berijmen van het bijbelwoord in taal van onze tijd wil men zich houden aan deze oude melodieën en hun vast evormen van strofe en rijm. Maar ook in de huidige herdichtingen zal dan de letterlijkheid soms opgeofferd moeten worden aan de dichterlijke kracht die het origineel op àndere wijze meer nabij komt. Onvermijdelijk spreekt een subjectief element mee in de dichterlijke tekstuitwerking en uitlegging.

Dr. Lenselinks werk leert ons, hoe Calvijn dit zag en aanvaardde en dat juist daarom Datheens arbeid door de gemeente boven alle anderen is gesteld. Het zou juister zijn om voortaan niet meer over een nieuwe psalm-,,berijming'' maar over een nieuwe psalm-,,herdichting'' te spreken.

O. J. DE JONG

J. G. JACOBS, *Kroniek van het Vrijzinnig Protestantisme*, van de Reformatie tot heden, van Loghum Slaterus, Arnhem 1957, 128 blz. ingen. f 5,90.

Deze kroniek is geschreven ten dienste van de leken, die naar de overtuiging van de auteur de toekomst van het vrijzinnig protestantisme bepalen. Er steekt ongetwijfeld waarheid in deze opvatting. Des te meer reden om aan de niet-theoloog voorlichting te schenken, nu er zich in de laatste decennia zulke grote veranderingen hebben voorgedaan en de situatie op kerkelijk gebied zó ingewikkeld is geworden, dat velen niet meer weten of beweren niet meer te weten, wat nu eigenlijk vrijzinnig protestantisme is. Gezien deze toestand verrichtte ds. Jacobs een verdienstelijk werk met zijn poging om klaarheid te verschaffen, waarmee ook de theoloog zijn voordeel kan doen. Dit boekje biedt geen ,uitvoerige geschiedbeschrijving, maar is een kroniek en trekt dus hoofdlijnen. Het schetst de historische achtergrond van het vrijzinnig protestantisme – humanisme, religieus spiritualisme, Aufklärung – en beschrijft vervolgens de geschiedenis daarvan na 1850 in twee perioden: tot 1900 en tot 1940. Een apart hoofdstuk bespreekt de verschillen tussen links- en rechtsmodernisme. Het spreekt vanzelf, dat de schrijver bijzondere aandacht besteedt aan de ,,ingrijpende wijzigingen'', die er zich na 1940 hebben voltrokken en aan de ,,na-oorlogse situatie''. Zelfs waagt hij zich aan het moeilijke vraagstuk van de ,,grenzen der vrijzinnigheid'', waarbij hij wijselijk een vraagteken achter de titel van deze paragraaf zet, ten teken, dat ook hij er geen oplossing voor heeft. De ,,verantwoording'' bevat de belangrijkste vrijzinnig

protestantse geloofsbelijdenissen en beginselverklaringen. Al zal de deskundige lezer de accenten hier en daar allicht wat anders willen leggen dan ds. Jacobs doet, hij erkent gaarne, dat dit een betrouwbaar en verhelderend geschrift is. Daarom zij het ook ter lezing aanbevolen aan niet-vrijzinnig protestanten, die over dit onderwerp informatie verlangen.

C.J.B.

GODSDIENSTWIJSBEGEERTE

WILLEM F. ZUURDEEG, *An Analytical Philosophy of Religion.* Abingdon Piers, New York, 1958. $ c/. Allen & Unwin, London 1959; 30/.

In de zeer stille vijver der godsdienstwijsbegeerte een plons! Een zeer ongewoon boek veroorzaakt die plons – het hierbovenvermelde werk van onze vroegere landgenoot, thans hoogleraar aan het McCormick Seminary te Chicago.

Gepromoveerd op 'n onderwerp, dat de ethiek ter hand nam naar de methode van de Wiener Kreis, heeft de schrijver thans de wijsbegeerte van de godsdienst onder verwant gezichtspunt besproken („a treatment of religion on the basis of the methods of empirical and existentialist philosopy" zegt de ondertitel). Dat bewerkte de opvatting, dat hier „analytische" wijsbegeerte wordt gegeven t.o.v. de „convictional language" waarin de godsdienst spreekt. Wij zitten daarmee al midden in de problemen, ook in de typische kenmerken van dit boek, waarover straks meer.

Hier volgt nu eerst een korte beschrijving van de inhoud.

Een eerste deel, onder het algemene hoofd „de moderne mens is gekenmerkt als sprekend wezen en als overtuigd wezen". (Overtuiging, macht, wereldbeschouwingen, metafysica zijn de 4 hoofdstukken ervan) wordt gevolgd (II) door een onderzoek naar de achtergrond der talen die de mens spreekt, gevormd door de mythe en de Griekse kosmos gedachte. Het derde deel bespreekt de taalstructuren die de moderne mens helpen, zijn bestaan op te bouwen: het taaleigen der moraal, het leven in het taaleigen der kerk.

Een paar hoofdpunten: de mens wordt naar zijn wezen bepaald geacht als „loquens". Goed. Maar nu wordt toch tevens het begrip taal weggeleid van het spreken naar de betekenis „stelsel van tekens". En het wordt dan door prof. Zuurdeeg zo voorgesteld, dat de taal zelf de beperkingen geeft aan het denken. Dat lijkt mij niet werkelijk het geval, al kan de mens ook de gevangene van een woord zijn. Het is een bepaalde denktrant, die zich van een taalstructuur bedient. Maar diezelfde structuur zou ook wel een andere gedachtenwereld kunnen dienen – het is niet de taal zelf, die moraliseert, overtuigt of ontleedt, maar de mens, die zijn taalgebruik, of de taal-vormen, kiest naar gelang van zijn behoefte.

Een tweede bedenking: al is overtuigd worden nog zo belangrijk, kan men werkelijk de mens definiëren als „convictus"? Hij is even zeker een vrager en twijfelaar. Had het niet nog meer in de lijn van prof. Zuurdeegs eigen methode gelegen, de mens te bepalen als homo analyticus? Immers

eerst de analytische filosofie raakt aan de waarheid, of: houdt zich bij de waarheid (naar Zuurdeegs opvatting). En dan is juist het waarheid-zoeken nog kenmerkender voor de mens dan het overtuigd raken. Maar mag men wetenschappelijk denken wel zo eenzijdig vastnagelen aan de term analytisch? Is niet de tweede helft van het denkwerk, de synthetische, even wetenschappelijk als de eerste? Neemt de schrijver niet ontleden en samenvoegen als te ongelijksoortige functies?

Daarin ligt verder opgesloten, dat het waarheidsmoment in de overtuiging beslist onderschat wordt. Het is ondenkbaar, dat iemand ooit ergens overtuigd van zou raken, indien die zaak zich niet ook als waarheid aan hem opdrong. Natuurlijk spreken daarin emotionele en appreciatieve functies mee. Maar voor en aleer men dan uit het conflict van wensen, vermoedens, intuïtieve percepties en overleggingen met het verstand tot een echte overtuiging geraakt, moet er veel gescheiden, waarin de werkelijke toedracht en de logische dwang een stevig woord meespreken.

Ook besluit prof. Zuurdeeg naar mijn mening iets te gemakkelijk uit het voorkomen (als men wil: de wenselijkheid, zelfs de onontbeerlijkheid) van overtuiging tot een Overtuiger, door mij met hoofdletter geschreven in het Nederlands, evenals collega Zuurdeeg dat doet met Convictor. Staat werkelijk achter iedere tot stand gekomen overtuiging een persoon die ons overweldigde („overcome")? Groeien niet juist overtuigingen veelal geruime tijd in de sfeer van het half- en onbewuste? Zeker, het kan ook voorkomen, dat een mens ons overtuigt hier-en-nu (of God door een mens heen). Maar er zijn duizend-en-een gevallen in het leven, waar dat niet gezegd kan worden. Daarom lijkt mij convictus toch niet een verbetering op Sapiens – al moeten wij de schrijver dankbaar zijn, op dit aspect van het waarheidzoeken te hebben gewezen.

Merkwaardig te lezen is het gebruik van Nederlandse theologen en denkbeelden in deze Amerikaanse godsdienstfilosofie: Kristensen, van der Leeuw, Hidding. Wij kunnen ons over deze propaganda voor Nederlandse theologie slechts verheugen, al vragen wij ons wel even af, wat de Amerikaanse lezer met deze namen doen moet, hoe hij vergelijken en controleren zal? Maar dat is hun zaak, niet de onze. Het geeft, met allerlei Duitse en Franse namen en denkbeelden, een goede internationale, modern-westerse „outlook" aán deze studie, die men gaarne nagevolgd zag.

Voor alle lezers, in de eerste plaats voor studenten, belangrijk zijn de talrijke tabellen en overzichten, die in het boek zijn aangebracht. Daardoor wordt een zekere exactheid verkregen, een verheldering, die de stof makkelijker binnen het bereik brengen.

Even nuttig is de verwerking van gedachten der existentiefilosofie, altijd nog te weinig aan gene zijde van de Atlantische Oceaan bekend, zoals voor de Europese lezer de confrentatie met het empiritisch of analytisch denken bijzonder leerrijk is.

Nu is prof. Zuurdeeg ons wel een vervolg schuldig, over de godsdienst zelf, de overtuiging, de Overtuiger, in de taal der door de schrijver verdedigde analytische filosofie gehouden. Want daarover krijgen wij in het voor ons liggende deel nog maar weinig te horen. Dat is niet erg: de weg moest worden vrijgemaakt, voor-oordelen moesten worden opgeruimd, de ge-

bondenheid van filosofie en theologie aan de beperktheden van taal en druktrant eerst eens uit de doeken worden gedaan. Dat is wellicht nooit erg dankbaar werk, maar wel erg nodig.

Daarom mogen wij blij zijn, dat deze studie van onze Amerikaanse landgenoot er is; ter prikkelende en leerzame rondleiding door de kentheoretische problematiek der huidige wijsbegeerte van de godsdienst.

L. J. VAN HOLK

PRAKTISCHE THEOLOGIE

J. H. VAN BEUSEKOM, *Het experiment der gemeenschap*. Een onderzoek naar de plaats en functie van ,,De Orde" in de Reformatorische kerken.

Deze dissertatie is pionierswerk. Zij toont, hoe praktische theologie meer is dan een praktisch-technisch aanhangsel aan het geheel der theologische wetenschap, hoe zij integendeel de theologie in haar geheel betrekt op het leven der kerk in de wereld van heden.

Een onderzoek naar het opvallende verschijnsel van communiteiten, die de band met de kerk en de wereld niet verbreken, maar door hun experiment der gemeenschap de erosie- en desintegratiefactoren in kerk en wereld tegengaan, is het speciale onderwerp van deze studie. De schrijver vat het verschijnsel der communiteiten (Taizé, Iona, Michaelsbruderschaft, enz.) samen onder de term ,,ordoïde gemeenschappen". Niet de sekte, maar de orde is de analogie. Voor de orde is plaats binnen de ruimte der kerk zowel naar bijbelse als naar reformatorische gedachte. In de hieraan gewijde hoofdstukken (II en III) worden de pseudo-bijbelse en pseudo-reformatorische bezwaren tegen de communiteiten weerlegd. De vraag blijft, of het aantonen van de plaats en de ruimte en het weerleggen van de bezwaren op zichzelf voldoende is om als bijbels en reformatorisch fundament voor de ordoide gemeenschap te dienen. In ieder geval heeft de schrijver een gezondere basis voor de discussie hierover gelegd dan deze voor dien had.

In de ijver voor de ordoïde gemeenschap komt de sekte er wat mager af in het fenomenologische, eerste hoofdstuk. De Quakers bijvoorbeeld zijn een levende weerlegging van de opvatting van Van Beusekom, dat de sekte noodzakelijk in latere generaties institutionaliseert of anders zonder invloed op kerk en wereld blijft (25 en 241).

Het laatste hoofdstuk vat de gewonnen inzichten samen in een praktisch perspectief: de kerk breke met haar te uniforme patronen van gemeentestructuur in een gedesintegreerde wereld als die van vandaag, die om pluriforme structuren en gedifferentieerde dienst der kerk in de wereld roept. Speciale aandacht wordt gevraagd voor de leek, de vrouw en de jeugd. Minder geslaagd is in dit laatste hoofdstuk de poging tot typering der verschillende gemeenschappen. Deze had als inleiding goed kunnen dienen door de beschrijving, die zij geeft. De indelingscriteria zijn verre van overtuigend. Men had hier een indeling bijvoorbeeld naar de verschillen in communicatielijnen met kerk en wereld en naar sociologi-

sche groepsstructuren in de gemeenschappen verwacht. Nu is het een wat willekeurige opsomming (waarom het Hervormde Jeugdgilde van niet meer dan plaatselijke en zeer tijdelijke betekenis wel vermeld en de Barchembeweging niet?) onder meer journalistieke dan wetenschappelijke titels geworden, die, het zij nog eens gezegd, aan het begin een prettige inleiding, maar op het einde een zwakke afsluiting vormen van een overigens gedegen boek. Wij eindigen met de hoop, dat anderen het met moed en enthousiasme door van Beusekom geopende terrein verder zullen verkennen. DE GRAAF

Kunstmatige inseminatie bij de mens. Uitgave Soteria, tijdschrift van de protestants christelijke artsenorganisatie, Kanaalweg 132, Utrecht, *f* 2,50.—.

Deze vier voordrachten, eenstemmig in de afwijzing der heterologe K.I.D., maar zeer gevarieerd en gedetailleerd in argumentatie, zijn een belangrijke bijdrage voor de medische ethiek en ook in het algemeen een voorbeeld van nauwkeurig zakelijk en principieel afwegende behandeling van een urgent ethisch vraagstuk. Dr. A. Hijmans geeft een duidelijk commentaar op het rapport van de Generale synode der Hervormde kerk en beziet de kunstmatige inseminatie vanuit het huwelijk, vanuit de verhouding ouders-kind, vanuit de eventuele „spermaverschaffer", die ten onrechte „donor" wordt genoemd en vanuit de maatschappij. In de andere voordrachten vindt men al deze gezichtspunten terug, met nadruk op de psychologische zijde (dr. M. H. Cohen Stuart), de medische kant (men denke niet te gemakkelijk over de medische ingreep) door dr. J. Janssens en de juridische problematiek (dr. F. T. Diemer-Lindeboom). Het artikel van Cohen Stuart is van het grootste belang voor hen, die mochten menen, dat de afwijzing van K.I.D. een zaak is van „levensbeschouwing", zoals bijvoorbeeld crematie. DE G.

W. BANNING, *Maatschappij, Kerk en Evangelie* in drie perioden der Europese geschiedenis. Een sociologische studie. Van Loghem Slaterus, Arnhem 1957, 195 blz., f 8,90.

Het doel van dit boek? Een bijdrage te leveren tot de beantwoording van de vraag: wat komt er van het dieper geestelijk leven, speciaal van het godsdienstig leven gevoed uit het evangelie in onze moderne maatschappij terecht; Wat kàn er van terecht komen? Anders gesteld: hoe moet de vernieuwing der Kerk, die allerwege met name in de oecumenische beweging aan de gang is, worden gericht, opdat zij op de sociale en geestelijke problematiek van onze tijd een verstaanbaar en relevant antwoord geeft?

De vraagstelling die de auteur bij dit godsdienst-sociologisch onderzoek hanteert, kan men als volgt samenvatten: de evangelische boodschap komt in en door de Kerk in een bestaand maatschappelijk en cultureel krachtenveld. Dat roept onvermijdelijk spanningen op. Na verloop van tijd blijkt een wederzijdse aanpassing plaats te hebben gevonden: de we-

reld is min of meer gekerstend, althans uiterlijk en oppervlakkig, de christelijke kerk heeft zich aangepast aan en genesteld in die oude wereld, en dat vaak zó grondig, dat zij een deel van die wereld is geworden.

In dit boek onderzoek Banning hoe zich dit proces van wederzijdse beinvloeding tussen Kerk en maatschappij in drie tijdperken: de middeleeuwen, het mercantilisme en het moderne industriële kapitalisme, heeft voltrokken. Perioden met zorg gekozen omdat zij ieder voor zich en tezamen een sprekend beeld leveren van de invloed die de maatschappelijke structuur op leven en denken van de kerken blijken te hebben.

Het eerste deel, handelend over de middeleeuwen boeide mij het meest. Voortbouwend op een onderscheiding tussen bovenlaag-cultuur, omvattend theologie, filosofie, kunst en wetenschap, en ondergrond-cultuur, – een onderscheiding die Banning aan Friedrich Heer's *Europäische Geistesgeschichte* ontleent, doch die stellig van ouder datum is – komt hij tot een sprekende karakterisering van het toenmalige christendom. De middeleeuwse kerk drukt een eeuwenoude cultuur een nieuw stempel op zonder die „ondergrond" grondig te doortrekken en om te vormen. Vandaar dat er een machtig brok „voor-christelijke cultuur" tot op de huidige dag is blijven bestaan. Ik scherp Banning's stelling bewust toe. Naar mijn smaak laat hij dit principiële feit in de latere perioden wat te weinig meespelen. Belangrijk voor de positie en de functie van de christelijke kerk in de Europese cultuur is de vraag of de kerk er op de lange duur in geslaagd is deze „ondergrond" te kerstenen. Een punt waarop de auteur in de volgende hoofdstukken wat te weinig terugkomt. Is de Kerk daarin nl. niet geslaagd, dan worden allerlei ontkerstenings-verschijnselen in vroeger en later tijd begrijpelijker, in ieder geval minder tragisch. Wordt ook begrijpelijk, hoewel uiteraard niet vergeeflijk, dat „de empirische kerk" zo licht wordt meegesleept in het spel der wereldse machten. Knap geschetst acht ik in dit verband de oorzaken en aanleidingen die de kerk de weg en de greep naar de macht opdrijven. Het wegvallen van het Karolingische rijk dwingt de kerk als het ware ter wille van haar boodschap en van de Europese cultuur dat vacuüm op te vullen. Daarmee wordt de kerk zelf een der centra van geestelijke, sociale en politieke macht èn als het ware gedwongen tot een strijd om de macht met oude en nieuwe sociale en politieke krachten. Kon zij niet zelf hoogste macht zijn, dan was het verleidelijk zich te zonnen in de straling van de sterkste maatschappelijke machten. Met een benauwende nadruk wijst Banning deze tragische ontwikkeling aan. Tragisch omdat men vaak niet meer anders kon dan doorgaan op de ingeslagen weg.

De reformatie bood een kans dit gevaarlijke pad te verlaten. Doch de maatschappelijke krachten hadden de reformatorische kerken niet minder sterk in hun ban dan de rooms katholieke kerk. Deswege leek de toestand anders, doch was zij het nauwelijks. De schets van de in dit tijdperk werkende sociale krachten is uitstekend geslaagd. Mijn enige bezwaar is dat het denken over en het reageren van de reformatorische kerken op die maatschappelijke krachten naar verhouding zo kort behandeld is en daardoor ietwat ongrijpbaar blijft. Ook vraag ik me af of het beeld dat Banning van Luther's houding tegenover de vragen der

toenmalige samenleving schetst niet te veel overeenstemming vertoont met het latere lutheranisme? En als Luther ten opzichte van de overheid zo volgzaam bleek, had deze houding dan nog diepere sociaal-psychologische wortels in het Duitse volk? Of is het uitsluitend Luther geweest, die het Duitse volk deze volgzaamheid heeft opgedrukt?

Voorts vraag ik me af of de economische situatie waarbinnen calvinisme en lutheranisme ontstonden niet van groter invloed op hun verschil in houding ten opzichte van het maatschappelijk gebeuren en de daarin werkzame krachten is geweest, dan uit Bannings uiteenzettingen blijkt?

In het derde deel – de kerk in het industriële kapitalisme – ligt de nadruk vooral op een analyse van de economische krachten en de effecten die zij hebben gehad op het leven en denken van de mensen. In zulk een analyse is Banning een meester. Maar het leven en denken ìn de kerk komt er in dit deel wat erg beknopt af. Mij werd althans niet duidelijk waarom de kerk tot plm. 1900 wel de overgrote meerderheid wist te binden en na 1900 nièt meer.

Engelse auteurs hebben de stelling verkondigd dat de kerk met haar verenigingsactiviteit op allerlei gebied precies tegemoet kwam aan een groeiende behoefte aan sociale activiteiten met name bij de kleine en de grote burgerij in het victoriaanse Engeland. Het ware van betekenis geweest deze stelling op haar houdbaarheid te onderzoeken, ten eerste voor het toenmalige Engeland, ten tweede voor de rest van Europa. Trouwens de typisch sociale en sociaal-psychologische functie-vervulling van de kerken in een bepaald sociaal systeem krijgt bij Banning veel minder aandacht dan de positie van de kerk in het veld van economische krachten. Jammer vind ik dat de auteur de stelling van Hauriou niet verder heeft uitgewerkt, op zijn minst onderzocht op haar houdbaarheid voor het tijdvak van het industrialisme. Ze vormt een boeiende parallel van de vraagstelling waarmee hij de middeleeuwse situatie doorlichtte (blz. 161). Bijzonder verhelderend vond ik de opzet om een aantal protest- en emancipatie-bewegingen te onderzoeken op hun geestelijke bronnen. Terwijl de kerken in de negentiende eeuw zich grondig aanpassen aan de kapitalistische geest, ontstaan er sociale bewegingen die de opstand tegen deze hoogkapitalistische orde prediken op grond van hun verstaan van het evangelie. Het evangelie blijkt ook buiten de kerk om in de samenleving werkzaam te kunnen zijn! De emancipatie-bewegingen die Banning hier beschrijft – de afschaffing der slavernij, de bevrijdingsstrijd der arbeiders, de vrouwenbeweging enz. – zij stellen hem in staat om enerzijds het trieste versagen der kerken op deze terreinen te behandelen, maar ook om de wezenlijke vernieuwingen in het leven en denken der kerken, die hiervan op den duur het gevolg waren, aan te wijzen. Nimmer hebben de kerken zich zo kritisch gesteld tegenover de drijvende krachten in de maatschappij èn tegenover de tendenties die zich in haar ontwikkelen als thans. Zij pleiten nu veelal voor een radicale omvorming van de maatschappij. Maar ze doen dat wel eens te gemakkelijk, d.w.z. zonder voldoende oog te hebben voor de feitelijke realiteiten. Deze knappe studie loopt uit op een drietal vragen: ten eerste zal de opkomende bezinning in de boezem der kerk voldoende tot klaarheid komen omtrent de eisen die het evangelie

aan de samenleving stelt? ten tweede: zullen de kerken voldoende invloed weten uit te oefenen op de machten en krachten die onze tijd beheersen? Ten derde: hoe vinden mensen binnen of buiten de kerken nieuwe vormen voor het godsdienstig leven?

Slaat men gespannen naar de antwoorden die nu moeten volgen de bladzijde om, dan blijkt het boek ten einde. Voorzover het een sociologische studie wil zijn valt hier niets te protesteren. De kerken zelf zullen het antwoord hebben te geven. Daarbij kan deze studie van grote waarde zijn!

A. VAN BIEMEN

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus Homo – Warum Gott Mensch geworden.* Kösel Verlag, München 1956, 155 blz., geb. D.M. 12.–.

H. C. J. DUYKER, B. G. PALLAND, R. J. VUYK, *Leerboek der Psychologie.* J. B. Wolters, Groningen 1958, 531 blz., geb. f 14,90.

FRIEDRICH KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III*, Pontificia Universita Gregoriana, Roma 1954, 338 blz., ing. lire 2500.

R. BIJLSMA, *Schriftuurlijk Schriftgezag.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959, 489 blz., ing. f 22,–.

H. B. VISSER, *Het Rechtzinnig Protestantisme feitelijk katholiek gebleven.* Paul Brand N.V., Hilversum 1959, 180 blz., geb. f 6,90.

GEORG SCHREIBER, *Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes.* Westdeutscher Verlag, Opladen 1959, 283 blz., geb. D.M. 23.–.

ADOLF SCHLATTER, *Die philosophische Arbeit seit Descartes*, vierte Aufl. Calwer Verlag, Stuttgart 1959, 245 blz., geb. D.M. 14.50.

F. SIERKSMA, *De Mens en zijn Goden.* De Brug-Djambatan, Amsterdam 1959, 204 blz., geb. f 28,–.

K. W. GOONEWARDENA, *The Foundation of the Dutch Power in Ceylon 1638 1658.* De Brug-Djambatan, Amsterdam 1959, 196 blz., geb. f 30,–.

SINNAPPA ARASARATNAM, *Dutch Power in Ceylon 1658 -1678.* De Brug-Djambatan, Amsterdam 1958, 246 blz., geb. f 32,–.

JOOST A. M. MIERLO, *Alle leven danst. Van Primitieve dans tot Rock 'n Roll en modern ballet.* De Brug-Djambatan, Amsterdam 1959, 152 blz., geb. f 17,50.

R. D. G. PH. SIMONS, *Bijgeloof en Godziekte.* De Brug-Djambatan, Amsterdam 1959, 60 blz.

P. JACOBS, E. KINDER und F. VIERING, *Gegenwart Christi. Beitrag zum Abendmahlsgespräch in der Evangelischen Kirche in Deutschland.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 87 blz., geb. D.M. 3.80.

PAUL TILLICH, *Theology of Culture.* Oxford University Press, Oxford 1959, 213 blz., geb. 18/ .

DAVID BOSCH, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau* Jesu. Abhandl. zur Theol. des A. und N.T. no 36. Zwingli Verlag, Zürich 1959, 210 blz., s.Fr. 19.–.

N. J. HOMMES, *Misere en Grootheid van Calvijn.* W. D. Meinema N.V. Delft z.j., 272 blz., geb. f 12,50.

VILH. MØLLER en K. E. JØRDT JØRGENSEN, *Plantenleven in de Bijbel* (B.B.B.reeks). Bosch & Keuning, Baarn 1957, 158 blz., ing. f 2,90, bij int. f 2,25.

C. W. MÖNNICH, *De Weg en de wegen. Aspecten van Kerkgeschiedenis.* Moussault's Uitg.Mij. N.V., Amsterdam 1959, 185 blz., geb. f 9,50.

A. L. JANSE de JONGE, *Anthropologie en geestelijke volksgezondheid.* J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 191 blz., geb. f 8,25.

H. KRAEMER, *De plaats van de godsdienstwetenschap en godsdienstfenomenologie in de Theologische Faculteit.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959, 48 blz., ing. f 2,90.

A. F. N. LEKKERKERKER, *Enige overwegingen bij de voorlopige aankondiging van een „Oecumenisch Concilie"* (rede). G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959, 35 blz., ing. f 1,50.

S. J. Ridderbos, *Bijbel en homosexualiteit.* Overdruk uit „Bezinning" 1959 no 3. 1959. 16 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Theology Today, October 1959.
John A. Mackay, Keep Moving Beyond; Henry P. van Dusen, Christian Missions and Christian Unity; Nels F. S. Ferré, Dynamic Centralism in Theology; Alberto Rembao, Hispanic Culture and Christian Faith; Paul L. Lehmann, Also Among the Prophets; Leonard J. Trinterud, Reading and Writing in the Scottish Tradition; John Baillie e.a. A Thesaurus of Tributes; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Scottish Journal of Theology, september 1959.
William Lillie, The Christian Conception of Love; Gerhard Kappner Saxony, The Church Service and Music; A. C. Cheyne, Inter-Church Relations: A Retrospect; Nahum Levison, Lutron; John H. Hick, Article Review: Paul Tillich, *Systematic Theology.*

Kerk en Eredienst, juni 1959.
J. N. Bakhuizen van den Brink, Liturgie als Revival; L. Brink, Het Kerkelijk Jaar; P. J. F. van Voorst Vader, Inwijding van een kerk; J. van Biezen, Het Calvinistische Psalter.

Irenikon, 1959 3e Trimestre.
H. H. Wolf, L'Intercession de l'Eglise pour le monde; D. T. Strotmann, L'Orthodoxie orientale dans le débat sur la transsubstantiation; D. O. R., Le prochain Concile et l'Unité de l'Eglise.

Theologische Zeitschrift, Juli–August 1959.
Pierre Geoltrain, Esséniens et Hellénistes; Rudolf Osiander, Portraits von Andreas Osiander; Peter Katz, Ein Gutachten Hebels; Erwin E. Schneider, Wissenschaftlichkeit und Wahrheit in der Theologie.

Veritatem in Caritate, Lustrumnummer van de Nederlandstalige sectie 1954–1959.
W. Thomas, Rapport du Président pour l'année 1958–1959; E. Hoyois, Le Protestantisme dans la Belgique Flamande; M. Schyns, La Section Flamande; A. J. Bronkhorst, De Ebed-Jahwe in het Nieuwe Testament; J. Bouman, Une voix musulmane importante sur le Christianisme; A. Szekeres, Een dissertatie over Bultmann; E. Pichal, A quoi peut servir un temple; P. Fagel, De preek; C. A. F. van Stipriaan Luïscius, Bonhoeffer's bijdrage in het gesprek tussen Kerk en Humanisme; J. Schoneveld, Van de zee tot de zee en van de rivier tot aan de einden der aarde; W. H. Beekenkamp, Calvijns Kleine Catechismus; M. C. W. Wegeling, Parelwitte Tanden (De Secten en wij); E. N. Nagel, Lof der Hermeneutiek; W. Lutjeharms, Een uiting van Godsdienstwaanzin; Ch. Vandezande, Waarheen met het Kerkgezang?

Vigiliae Christianae, September 1959.
P. Courcelle, Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster; R. M. Grant, Notes on the Gospel of Thomas; L. Alfonsi, Sulla *Militia* di Prudenzio; J. Bauer, A Propos d'un passage à corriger de l'homélie Pascale vi de la collection pseudo-chrysostomienne; P. F. Hovingh, Claudius Marius Victorius. Alethia, I, 188.

The International Review of Missions
Austin Fulton, The Missionary Nature of the Church: Reflexions on the Christian Faith and other Religions; P. D. Devanadan, Hindu Missions to the West; Walter Holsten, Buddhism in Germany; G. F. S. Gray, Sadhu Sundar Singh and the Non-Christian Religions; George H. Stevens, The Christian Approach to the Jew; Irene G. West, Asmara Study Conference: 1st to 9th April 1959; R. Park Johnson, Renewal of the Christian Mission to Islam: Reflections on the Asmara Conference; E. F. F. Bishop, „Bearing the Brunt"; H. D. Beeby, Mission Council: Custodian of Oddities.

Nouvelle Revue Théologiuqe, Sept.–Octobre 1959. E. Bergh, Le Saint-Siège et le sacerdoce. A l'occasion de centenaire de la mort du saint Curé d'Ars; A. Thiry, Témoignages du Curé d'Ars; L. Jerphagnon, Influence apostolique et liberté; A. Godin, Le transfert dans la relation pastorale II; E. Brisbois, Durée du purgatoire et suffrages pour les défunts.

HUMILITAS OF DIGNITAS

DE SIGNATUUR VAN HET OUDTESTAMENTISCH MENSBEELD[1]

DOOR

B. GEMSER

Groningen

In het boeiend doctorsproefschrift van Ds. G. J. PAUL, *Schepping en Koninkrijk*, Een studie over de theologie van Dr. O. NOORDMANS, op de eerste juni van dit jaar aan de Groningse Universiteit verdedigd[2], wordt op blz. 97–99 een korte schets gegeven van NOORDMANS' opvattingen aangaande de bijbelse mensbeschouwing onder het opschrift: De bijbelse anthropologie: geen 'humanitas' maar 'humilitas'. Dit is een ietwat gedrongen formulering van NOORDMANS' opvatting, die in de derde zin van dit overzicht minder volstrekt wordt weergegeven als: „In de bijbelse anthropologie ligt het accent op de humilitas, méér dan op de humanitas". Ik beschik niet over de gegevens om te beoordelen of de opvatting van NOORDMANS in deze formulering juist is gereleveerd; ik vertrouw gaarne dat dit het geval is, al vond ik in de geschriften waarnaar hierbij verwezen wordt[3], de karakteristieke termen humanitas en humilitas niet. In Stelling XI, bij het proefschrift ter verdediging aangeboden, nam de promovendus NOORDMANS' beschouweing over in de enigszins gewijzigde bewoordingen: „In het humaniteitsbeginsel van het Oude Testament is de humilitas tegenover God de meest constitutieve gedachte". Waarschijnlijk bedoelt de niet direct duidelijke uitdrukking „het humaniteitsbeginsel van het Oude Testament": „de mensbeschouwing van het Oude Testament".

Opschrift en passage bij PAUL spreken van „de bijbelse anthropologie", de voorbeelden aangehaald ter staving van NOORDMANS' opvatting zijn echter alleen ontleend aan het Oude Testament. Dit geeft mij te meer vrijmoedigheid en reden om de geponeerde op-

---

[1] Openingscollege bij de aanvang van de theologische lessen aan de Rijksuniversiteit te Groningen, gehouden 5 oktober 1959.

[2] Uitgave H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen, 1959.

[3] Het zijn de overdenkingen Het Ondermaanse (over Ps 8:4v. en Job 7:7v.) in de bundel *Gods Poorten*, Uitg. Boekencentrum, Den Haag, 1949, blz. 118vv.; De dolende ridder (Gen. 21:1), Retardatie (Ex. 4:12), Onschendbaar (II Sam. 6:16) en Een man naar Gods hart (Hand. 13:22) uit *Gestalte en Geest*, Holland Uitgeversmaatschappij, Amsterdam, 1955, blz. 8vv., 22vv., 46vv. en 70vv.

vatting te overwegen en te beoordelen. Het gaat mij echter hier om meer dan een discussie over de beschouwingen van Noordmans en Paul; het gaat mij om een beluisteren van wat het Oude Testament ons vertelt en vertoont, en vooral om wat het Oude Testament uitdrukkelijk leert aangaande de mens, zijn wezen, zijn positie, zijn signatuur te midden van de andere scheppingen Gods en ten opzichte van zijn Schepper.

Drie levensbeelden uit het Oude Testament doen dienst bij Noordmans en Paul om de stelling te adstrueren dat daar de mens niet in zijn humanitas, maar in zijn humilitas wordt voorgesteld: het zijn die van Abraham, Mozes en Michal. De uitbeelding van Abraham in het O.T. wordt volgens Noordmans geen gaaf standbeeld; we lezen van hem eigenlijk geen levensgeschiedenis; ge kunt daar als met een kogel doorheen schieten. Het is vol van ledige ruimten; hij doet eigenlijk niets dan scheiden. En daar had Abraham vrede mee; hij wist dat God leegten nodig heeft om te kunnen scheppen. Evenzo met Mozes. Deze heeft geleerd, heeft moeten leren dat het niet voldoende is als het bloed spreekt. Er is een groot verschil tussen de leerwijze van het bloed en van de Geest. Niemand kan ontkennen dat er uit het bloed alleen een mensenleven kan worden; maar als wij de Israels uit de historie schrapten en de Jakobs overhielden, de Mozes van Ex. 4 schrapten tegen die van Ex. 2, Petrus tegen Simon, Paulus tegen Saulus, wat bleef er dan van de heilshistorie over? Michal, Davids vrouw en Sauls dochter, wordt als anti-type tegenover Abraham en Mozes genomen. Zij blijft bij haar geschapenheid staan en weigert het vervolg daarop, de geschiedenis recht mee te maken. Zij blijft de trotse koningsdochter. Aan de val en zijn gevolgen kan zij niet volledig deelnemen. Noordmans denkt hier blijkbaar vooral aan haar hooghartig spotten met David als hij in schamele priesteromhulling voor de Ark danst. Daartegenover wordt dan David gesteld als de man naar Gods hart, wiens beeld getekend wordt als „een koning die toen zijn troon door God gevestigd was..., in de zonde viel en daarna door zijn eigen zoon... verdreven werd om als balling een heenkomen te zoeken... wiens zonde toch door God vergeven wordt en wiens troon weer wordt opgericht." „Naar Gods hart was de hèrboren koning, de man van Bathseba." Het zijn boeiende beelden die in de twee overdenkingen uit de bundel *Gestalte en Geest* onder de opschriften „Onschendbaar" en „Een man naar Gods hart" geschetst worden. Maar het is zeer de vraag of dit beeld van Michal verantwoord is in het licht van de schaarse gege-

vens; haar wordt zo hier en daar nogal iets aangewreven waarvoor het getuigenis ontbreekt, bv. dat haar liefde voor David minder een persoonlijke dan een nationale was. En dat er in de wijze waarop zij David helpt om te vluchten iets zeer koels en gereserveerds was, dat ze toch eigenlijk haar man aan zijn lot overliet. De drama's aan Davids hof zouden haar koud gelaten hebben. De componist vergeet hier dat de eigenlijke drama's, dat van Bathseba en dat van Absalom, in het O.T. verhaald worden ná Michals (als men wil) hooghartige veroordeling van Davids gedrag bij de Arkprocessie; en ligt daarachter koudheid, of misschien juist kwalijk bedwongen, gemaskeerde liefdesgloed en jaloersheid? Is het geoorloofd de uitdrukking „een man naar Gods hart", die slechts eenmaal in de Davidsgeschiedenis voorkomt (I Sam. 13:14), uit zijn context te lichten en een inhoud te geven zoals pas vermeld? In het eigen tekstverband wordt in Samuels mond aan Saul verweten dat hij het gebod van den Heer niet in acht genomen heeft; tweemaal achtereen wordt dit hem als zijn zonde en de reden van zijn verwerping aangezegd. Dan volgt: „De Here heeft zich een man uitgezocht naar zijn hart." De rechte exegese van deze uitdrukking geeft Paulus' weergave van deze geschiedenis in de synagoge van Antiochië in Pisidië (Hand. 13: 14vv.): „Nadat Hij (God) dezen (Saul) verworpen had, verwekte hij hun David als koning, wien Hij ook dit getuigenis gaf: Ik heb David, den zoon van Isai, gevonden, een man naar mijn hart, die al mijn bevelen zal volbrengen." In deze zin spreekt ook de heilsbelofte van Jeremia 3:15; „Ik zal u herders naar mijn hart geven, die u zullen weiden met kennis en verstand". Het lijkt mij uiterst gevaarlijk om een dogmatisch bepaalde, emotioneel geladen inhoud te geven aan een Bijbelse uitdrukking die in het eigen tekstverband duidelijk iets anders bedoelt. De „man naar Gods hart" is hij die Gods geboden in acht neemt, die al zijn bevelen volbrengt; niet hij die in zonde valt en als balling een heenkomen zoeken moet door eigen schuld. Men kan niettegenstaande dit genade in Gods ogen vinden en weer opgericht en aangenomen worden, maar dat blijft een wonder en is niet in het „naar Gods hart zijn" opgesloten. De persoonsverbeeldingen die NOORDMANS uit het O.T. geeft kunnen moeilijk als elementen van een bijbelse anthropologie erkend worden, noch ook als bouwstenen daarvoor gebezigd.

Als eerste locus probans voor de leer van humilitas contra humanitas geldt echter in het betoog de achtste Psalm naar NOORDMANS' exegese. Dit is inderdaad een zeer belangrijk gegeven in het Oud-

testamentisch mensbeeld. Volgens de dogmaticus staat deze psalm (juister gezegd: de mensbeschouwing van deze psalm) in het teken van het zwakke en niet van het machtige; niet in het teken der overwinning, maar in dat van de nederlaag. De Psalm zou worden bepaald door de tegenstelling van hemel en aarde. De zenuw van dit lied zou trillen in die vraag in het midden: „Wat is de mens, dat Gij zijner gedenkt, en het mensenkind, dat Gij naar hem omziet?" Men mag deze vraag in de psalm volgens NOORDMANS niet laten verdrinken in de homerische uitwerking, de lyrische ontboezeming in het vervolg ervan over de heerschappij des mensen. Tegen elk van deze beweringen van NOORDMANS en daarmede tegen heel zijn opvatting van deze psalm moet stelling genomen en vanuit niet door dogmatische visie bepaalde exegese geprotesteerd worden. Zeker wordt in de Psalm van nederlaag gesproken, maar niet van „den mens" alszodanig, doch van Gods tegenstanders, de vijanden en wraakgierigen. De Psalm wordt niet beheerst door de tégenstelling tussen hemel en aarde, maar zegt en zingt juist dat hemel èn aarde van Gods heerlijkheid vol zijn. Waarom zou de zenuw van het lied trillen in de vraag van vs. 5: „Wat is de mens, dat Gij zijner gedenkt?", en niet in de roem van vs. 6 „Gij hebt hem bijna als een god gemaakt, en met heerlijkheid en luister gekroond", een verwonderde juichtoon, die de gehele tweede helft van de Psalm dóórklinkt? Het past toch geheel niet in het Bijbels patroon van de psalm om hier te spreken van een homerische uitwerking, een lyrische ontboezeming. De weerklank en citeringen van de psalm in het Nieuwe Testament I Kor. 15:27: „Alles heeft hij aan zijn voeten onderworpen", Ef. 1:22: „Hij heeft alles onder zijn voeten gesteld", en ook Hebr. 2:5 vv., hebben allen dit thema van de heerserheerlijkheid van de mens als hoofdthema van de psalm beluisterd en het daarom op Jezus als de tweede Adam, de ware mens kunnen toepassen; de verwijzing naar Jezus' vernedering in de passage van de Hebreeënbrief is daarbij een gevolg van de temporele opvatting van het „een weinig" (Hebr.: *me'aṭ*, Gr.: *brachu ti*) als: „voor korte tijd": Jezus, die voor een korte tijd beneden de engelen gesteld geweest is. Terecht heeft de vertaling van het N.B.G. als opschrift boven de psalm gesteld, in navolging van DE LIAGRE BÖHL in zijn psalmenverklaring in *Tekst en Uitleg*: De mens, de kroon der schepping Gods. Dit betekent natuurlijk niet dat het in de psalm gaat om de heerlijkheid van de mens als eigen prestatie en verworvenheid. Begin en einde van dit lied proclameren het duidelijk: „O, Here, onze Heer, hoe

heerlijk is Uw naam op de ganse aarde". Maar het is de dichter juist een bewijs van Gods schepperheerlijkheid dat Hij ook een zo nietig wezen als de mens met zoveel *kabôd* en *hadār*, met koninklijke deugden en vermogens als met een kroon gesierd heeft, zodat hij als heerser onder God op aarde verkeert.[1] Ieder geslacht moet zijn bijbel en zijn psalmen opnieuw lezen, zegt NOORDMANS: ik lees Psalm 8 anders dan vroeger. Maar mag de vrijheid van geslachten en individuen, zelfs van theologen, zover gaan dat zij het accent in het Schriftwoord verleggen en zijn inhoud zo ongeveer in het tegendeel verkeren, een hele halve slag omdraaien, en dat nog wel in tegenstelling tot een Nieuwtestamentisch doorgaans gebruik van dit woord? PAUL spreekt op blz. 228v. van zijn proefschrift met zachte kritiek van NOORDMANS' op een zeker punt „geforceerde theologie". In zijn opvatting van Psalm 8 kunnen we zeker spreken van „geforceerde exegese"; en een dergelijk geval te maken tot een der grondpijlers van de anthropologie van de Bijbel stelt het bouwwerk op wankele grond.

Is het dan niet waar dat het Oude Testament de humilitas van de mens verkondigt, de mens op zijn plaats zet en zijn geringheid zijn kreatuurlijke nietigheid en zijn voor God niet kunnen bestaan inprent? Ongetwijfeld; dat doen zowel de verhalers als de wetgevers, de profeten als de psalmisten, de priesters als de wijzen die hier spreken en wier veelstemmig koor het oratorium van het Oude Testament beheerst. Reeds de verhalen vanaf Genesis 2 noemen als grond en oorzaak van de val de overmoed van de mens, die tegen Gods stellig gebod in, zijn leven in eigen handen neemt, zelf wil bepalen wat goed en kwaad, wat dienstig en schadelijk voor hem zou zijn. Al gauw moet de zondvloed komen, als door grensoverschrijding godszonen en mensendochters mengen, en God ziet dat de boosheid der mensen op de aarde groot was en al de *jēṣer maḥšebôt libbô*, al wat de gedachten van zijn binnenste formeerden, *raq ra' kol-hajjôm* waren, enkel slecht de hele tijd! Noach, de rechtvaardige en onberispelijke onder zijn tijdgenoten, is sterk genoeg in geloof en werken om de ark te bouwen voor hun ogen; maar straks ligt de

[1] Zie over Psalm 8 ook P. A. H. DE BOER, *Jahu's Ordination of Heaven and Earth. An Essay on Psalm viii.* Oudtestamentische Studiën, II, Leiden, 1943, blz. 171–193; vooral blz. 183v., 186, 187vv., 190 en 192 n. 29. J. J. KOOPMANS, *Psalm 8*, Nederl. Theol. Tijdschrift, III, 1948 49. blz. 1–10. TH. C. VRIEZEN, *Psalm 8:2 en 3*, ibidem, blz. 11–15. P. A. VAN STEMPVOORT, *De mens en ik.* Utrecht Antwerpen, 1959 (Prismaboeken, Nr. 459), blz. 30v.

held tot spot van zijn zonen, en grondig beschaamd, ontbloot in zijn tent, door eigen plantsel overmocht. Zo gaat het dóór van Genesis tot Maleachi. Hoe groot stelt het verhaal van de wetgeving de afstand tussen de heilige God en zelfs zijn verkoren volk! De priesters zijn steeds weer en steeds meer bezig om het besef van Gods heiligheid en ongenaakbaarheid in reinheids- en offerbepalingen, in hiërarchische ordening, in inrichting van heiligdom en eredienst levend en scherp te houden. Jesaja slaat alle mensenwaan neer in het lied van de oordeelsdag (Jes. 2:6vv.), die zal aanbreken tegen al wat hoog is en zich verheft, bergen en cederen, torens en muren, schepen en kunstschatten, de dag dat de Here alleen verheven zal zijn; ,,Dan wordt de verwatenheid der mensen neergebogen en de trots der mannen vernederd''. Op alle mendendunk is de pointe van dit lied gericht, wanneer het besluit: ,,Laat af van den mens, wiens adem in zijn neus is (wiens levens dus ijl is als een enkele ademtocht), want als wat is hij te achten?'' – ,,Vervloekt is de man die op een mens vertrouwt en vlees tot zijn arm stelt'', zo verneemt en verkondigt Jeremia het woord van den Here, en hij ziet dien mens als een armzalige, kale struik in de dorre, ziltige steppe. ,,Arglistig (als een Jakobsnatuur) is het hart meer dan alles, verderfelijk (dodelijk ziek) is het'' (Jer. 17; 5v., 9). De aanspraak ,,mensenkind'' (zoveel als ,,schamel schepsel'') waarmee Ezechiel zich alsmaardoor door God hoort aangeroepen, houdt de profeet onder de gedurige druk van Gods overweldigende majesteit en in het onontkoombaar besef van eigen nietigheid en schuld. Uit welke diepten van ellende en verlorenheid klinken uit de Psalmen de klachten en smekingen op: ,,Niemand is er die goed doet. De Here ziet uit den hemel op de mensenkinderen, om te zien of er één verstandig is, één, die God zoekt. Allen zijn zij afgeweken, tezamen ontaard; er is niemand die goed doet, ook niet één'' (Ps. 14:1–3). Inderdaad, NOORDMANS heeft gelijk als hij zegt: ,,De bijbel laat ons de mens niet zien als een harmonische mikrokosmos. Met humanitas – recht toe, recht aan – zijn wij er niet.'' ,,De mens met al zijn praal houdt geen stand, hij is gelijk de beesten, die vergaan'' is het herhaalde besluit van de overdenkingen van de psalmist (Ps. 49:13, 21). Alle prestatie zelfs van de godsdienstige mens in zijn religieus bedrijf wordt onmeedogend neergeslagen en afgewezen als het Godswoord in de volgende, de 50ste Psalm de zelfgenoegzaamheid van den hogen Here horen laat: ,,Niet om uw offers berisp ik u; uw brandoffers toch zijn bestendig voor Mij. Ik neem uit uw huis geen stier, geen bokken uit uw kooien;

want Mij behoort al het gedierte van het woud, het vee op de bergen, runderenrijk. Ik ken al het gevogelte der bergen, wat zich roert op het veld, staat Mij ter beschikking. Indien Ik honger had, Ik zou het u niet zeggen, want Mij behoort de wereld en haar volheid. Eet Ik soms stierenvlees, of drink Ik bokkenbloed?" (Ps. 50:8–13). „Wat is de mens dat Gij op hem let, het mensenkind, dat Gij acht op hem slaat?" – zo klinkt de ootmoedige erkentenis van Psalm 8 door in het krijgshaftige, koninklijke gebed en nieuwgeboren loflied Psalm 144 (vs. 3), en het onderstreept deze gedachte door de verklaring: „De mens is gelijk aan een ademtocht, zijn dagen zijn als een voorbijglijdende schaduw" (vs. 4). Ik behoef maar Psalm 90 te noemen om de prediking van de humilitas van de mens in het Psalmboek in gedachten te brengen. De uit het boek Jeremia aangehaalde uitspraken brachten ons reeds in de sfeer van de Israelitische wijsheidsbeoefening. Over het algemeen spreekt in de oudere, grotere verzamelingen van spreuken een optimistische levens- en mensbeschouwing. De mens, vooral de jeugdige mens wordt opgeroepen de rechte levenskeus te doen tussen de twee wegen die voor hem openliggen, tussen de tweeërlei levensdis die voor hem aangericht staat, tussen het mensentype van de dwaas, de spotter, de overmoedige èn de wijze, de luisterende, de leerzame, de ootmoedige, wiens levensbeginsel en richtsnoer is de vreze des Heren. Maar hem wordt dan daarmee ook het vermogen toegekend om de rechte keus te doen en zijn leven naar het gebod in te richten, zodat het pad van den rechtvaardige in opgaande lijn kan gaan: „De weg der rechtvaardigen is als het stralende morgenlicht, dat gaandeweg lichter wordt tot aan den vollen dag" (Spr. 4:18). Slechts in een enkele spreuk wordt de algemene zondigheid van de mensen bewoord; „Wie kan zeggen: ik heb mijn hart zuiver gehouden, ik ben rein van mijn zonde?" (Spr. 4:14). In de latere wijsheid begint de sombere toon sterker te klinken. Bekend zijn de terechtwijzingen. die de oudste van de vrienden van Job voor hem nodig acht, een naar de vorm wel te waarderen en zeker ook wel oprecht gemeende, alleen verkeerd gerichte dogmatische anthropologie in versvorm: „Zou een sterveling rechtvaardig zijn tegenover God, of een man rein tegenover zijn Maker? Zie, in zijn dienaren stelt hij geen vertrouwen, en bij zijn engelen vindt Hij dwaling; hoeveel te meer bij hen die lemen hutten bewonen, waarvan de grondslag is in het stof, die men als motten dooddrukt (Job 4:17–19). Elifaz herhaalt deze gedachten, goed gevariëerd in zijn tweede rede (15:14–16). Job weet het ook wel, maar

hij richt zich met zijn vragen niet tot een menselijk gehoor, maar worstelt het uit in tweespraak met God: „Laat van mij af, want mijn dagen zijn een ademtocht. Wat is de mens dat Gij hem zo groot acht, en dat Gij Uw aandacht op hem vestigt, dat Gij hem morgen aan morgen bezoekt, elk ogenblik hem beproeft?" (7:16b–18). Ook hier klinkt Psalm 8 door, maar met een schreeuw, en zonder zich in de heerlijkheid van God in zijn schepsel te verliezen. Het wordt in Jobs ervaringen geen tot loflied geheven paradox, maar tot klaagzang verzonken, God in het aangezicht geslingerde kreet: „De mens uit een vrouw geboren, is kort van dagen en zat van onrust. Als een bloem ontluikt hij en verwelkt, als een schaduw vliedt hij en houdt geen stand. Toch is het op zulk een dat Gij het oog vestigt, hèm daagt Gij voor U in het gericht. Komt ooit een reine uit een onreine – niet één" (14:1–4). Het dieptepunt van de Oudtestamentische mensbeschouwing bereikt de wijsheid in het pessimisme van de Prediker; trouwens zijn depreciatie van de mens is slechts een onderdeel van wat hij van al het geschapene acht, het nutteloze, effekt- en doelloze van alle gebeuren, van het oprijzen en ondergaan van de zon, het alsmaar omlopen van de wind, het stromen van de rivieren, de opeenvolging van de geslachten; het is alles voor niets, „Alle dingen maken zich moe, geen mens kan zeggen hoezeer!" God daarboven tast hij niet aan, zoals Job het waagde; hij laat Hem Zijn bestaan en bewind, hij laat het ontzag voor Hem gelden. Maar levensverband en vertrouwelijke omgang is er niet meer tussen God en de ziel, noch is er een Godsvolk meer te onderscheiden dat leeft uit de aloude en vertrouwde verbondsverhouding. Uit deze geestelijke gesteldheid in de mist, niet als bij Job in de stòrm van de raadselen van onrecht en dood, komt Prediker tot zijn bijna ontkenning van het eigen menselijke: „Ik zeide bij mijzelf: „Wat de mensenkinderen betreft, God wil... dat zij inzien, dat zij eigenlijk dieren zijn. Want het lot der mensenkinderen en het lot der dieren, één lot is er voor hen; gelijk dezen sterven, sterven ook genen, en allen hebben één adem, en een voorrang van de mens boven het dier is er niet, want alles is ijdelheid. Alles gaat naar één plaats, alles is geworden uit het stof en alles keert terug tot het stof. Wie weet of (N.B.G.vertaling: Wie bemerkt, dat) de adem der mensenkinderen opstijgt naar boven en of de adem der dieren neerdaalt naar beneden, naar de aarde?" (Pred. 3:18–22).

Er is zeker genoeg getuigenis aan te halen voor de stelling dat het Oude Testament de mens op zijn plaats zet, en houdt, telkens

weer erop neerdrukt als hij zich verheffen gaat, en die plaats is laag: humilitas.

Des te verwonderlijker is het, en het heeft mij meermalen getroffen en verbaasd, hoe sterk het O.T. een andere zijde van 's mensen wezen en plaats in de schepping en voor God belicht, ja beklemtoont. Zo sterk, dat men gaat vragen: is de bijbelse signatuur van het mensbeeld, althans wat het O.T. betreft, niet veeleer die van *dignitas*. Waar het O.T. echte *tôrâ* geeft, uitdrukkelijke lering, aangaande wezen en positie van de mens, niet terloops uit de eigentijdse of ogenblikkelijke omstandigheden ontspringende argumentatie, komt een ander beeld klaarlijk naar voren. Deze uitdrukkelijke onderwijzing vindt men, m.i., in verhalende vorm in Genesis 2, in priesterlijk-didaktische, liturgisch-gedragen vorm in Genesis 1, als beginselverklaring in juridische context in Genesis 9, in cultisch verband en lyrisch-hymnische vorm in Psalm 8.

In Gen. 2, het Jahwistisch verhaal aangaande het eerste mensenpaar, wordt de mens getekend als een boetseersel van God, naar het ook buiten Israël bekende beeld van de pottebakkersarbeid. Dezelfde uitdrukking wordt een paar verzen later ten aanzien van de dieren gebruikt (vs. 19). Maar van de dieren wordt niet gezegd, als bij het formeren van de mens: „En Hij blies de levensadem in zijn neus". Het heeft ook alle schijn dat het paradijs, het als een lusthof bewoonbare deel van de aarde, voornamelijk voor de mens geplant wordt. In de episode van de (eerst nu volgende) formering der dieren wordt allerduidelijkst een zo groot onderscheid tussen de mens en de dieren geponeerd, dat de mens als van een andere rangorde verschijnt, die zijn *socius* voor leven en geluk alleen in een medemens, en niet in de dieren kan vinden. Zijn verdrijving uit het paradijs is mede een gevolg daarvan, dat de mens, de vrouw en de man, toelaten, dat het dier, de slang, zich met hen inlaat en dat naar hem geluisterd wordt. Daardoor komt ook in het sexuele leven voor de mens de vloek. De naaktheid van de mens, tot wekking van schaamte verworden, wordt voor de verdrevenen barmhartig bedekt door Godzelf, die hen met dierenvellen bekleedde. De hybris tegenover God is zwaar gestraft, maar de dignitas van de mens als mens en niet dier blijft gehandhaafd.

Het priesterlijk leerdicht, van Genesis 1, hymne in proza genoemd, misschien als liturgische feesttekst te verstaan en gebruikt, plaatst de mens als bekroning van de scheppingspyramide op een standpunt dat reikt tot aan de hemelingen. De plechtige aanvang van de laatste

scheppingsakte: „Laat ons mensen (de mens als type en collectivum) maken naar ons beeld (of wel juister: als beeld van ons) en als ons gelijkende", doet het zeer bijzondere van deze laatste schepping duidelijk beseffen. Hoe men de pluralis van *na'asê* en *ṣalmēnû* en *demûtēnû* ook opvat, – met de ouden als verwijzing naar de Triniteit, met de meest verbreide jongere verklaring als op de hemelse raadsvergadering, de hofstaat van engelwezens slaande, of met FRIEDRICH HORST, LUDWIG KÖHLER e.a. als *pluralis deliberationis*, een overlegging met zichzelf, en daarin met J. J. STAMM een mogelijkheid ziet om KARL BARTH's opvatting van een „Gesinnungs- und Tatgemeinschaft im göttlichen Wesen selbst" („Gott ist einer, aber dennoch nicht einsam") niet onaanvaardbaar te achten[1] – de unieke inleidingsformule van deze laatste scheppingsakte laat iets unieks en groots verwachten. En wederom: hoe men ook de beeld-Godsgedachte interpreteert, – met de oudere Kerk en de Reformatoren als deelhebben aan de goddelijke eigenschappen van gerechtigheid, heiligheid en wijsheid (somtijds weer onderscheiden in zgn. natuurlijke en bovennatuurlijke eigenschappen), of met jongere, zich meer wereldbeschouwelijk en filosofisch uitdrukkende verklaarders als redelijk-zedelijke persoonlijkheid, dan wel met vele modernen als allereerst slaande op de lichamelijke gestalte van de mens, of ook met BARTH als een uitdrukking die de mens tot Gods partner stempelt, als „verhandlungs- und bündnisfähig für ihn geschaffen, als Wesen das Gott als Du anredet und als Ich verantwortlich macht", zodat naar de wil van de Schepper de mensen dezulken zijn met wie Hij als met zijnsgelijken omgaan kan, – bij al deze verklaringen komt de mens vèr boven alle andere scheppingen en schepselen uit en zeer nabij de Schepper zelve te staan, *me'aṭ mē'elôhim*, een weinig minder slechts dan Elohim, zoals Ps. 8 interpreteert. Dat blijkt ook uit zijn aangewezen taak en bestemming: de aarde te onderwerpen en te heersen, over de vissen en de vogels en al het gedierte dat zich op de aarde roert; heerserskwaliteiten zijn hem verleend, *kabôd wehadār te'aṭṭerēhû*, als met heerlijkheid en luister gekroond, ziet de dichter hem daar staan; en dat is maar niet verleden tijd, de imperfecta in Psalm 8 bewijzen dat de dichter hem nog zo staande en gaande ziet.

Reeds lang hebben de exegeten beweerd, dat het beeldschap Gods naar het Oudtestamentisch getuigenis wel verdonkerd en verwrongen moge zijn, maar niet vernietigd is. Gen. 5:1–3 en Gen. 9:6 ver-

[1] JOHAN JAKOB STAMM, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*. Theol. Studien. her. v. Karl Barth u. Max Geiger, Heft 54. Evangelischer Verlag, Zollikon, 1959.

onderstellen onmiskenbaar een door de generaties van Adam op Seth en vervolgens voortgaand, en ook bij de na-zondvloedse mensheid voortbestaand beeld-Gods-dragen. Bij monde van BARTH stemt nu de dogmatiek met dit inzicht in.

Aan de mensheid na de vloed wordt in Gen. 9 de scheppingszegen herhaald, zijn heerserspositie wordt bevestigd, zelfs uitgebreid door hem de dieren nu ook tot spijs te geven, en wordt de mens juist als beelddrager Gods sacrosanct gesteld en door rechtsordening beveiligd, in de ritmische spreuk en Godsspraak: ,,Wie het bloed van de mens vergiet, door de mens zal zijn bloed vergoten worden, want naar het beeld van God heeft Hij de mens gemaakt."

Zo staat de mens in de *tôrâ*, in de uitdrukkelijke, gezaghebbende onderwijzing van het O.T., als Gods representant en onderkoning op aarde, geroepen heerser over al het ondermaans geschapene, vèr aan de top van de scheppingsladder, gekroond met *kabôd*, met gravitas en dignitas. Hoe vol waardigheid schildert de verhaler Abraham tegenover zijn neef Lot (Gen. 13), tegenover de koning van Sodom (Gen. 14); ja ook in zijn staan voor God bij zijn pleiten voor Sodom, dignus juist in zijn humilitas (Gen. 18), ook waar hij onder de slaande hand Gods de berg van het offer beklimt (Gen. 22). Zie de oude Jakob als hij voor de eerste maal de Farao ontmoet, die hij, de toevlucht zoekende, met een zegen begroet, en van wie hij met een zegen afscheid neemt (Gen. 47). Elia voor koning Achab, en evenzeer voor de hele verzamelde volksmassa op de Karmel en tegenover de tierende priesterschaar (I Kon. 17:1; 18 en 19), Jesaja voor de bevende Achaz (Jes. 7), Jeremia voor de weifelende Zedekia (Jer. 37; 17vv.; 38). Hoe worden zelfs ,,heidense" figuren als de Midianitische hoofdmannen Zebah en Zalmuna (Richt. 8:18–21) en Agag van de gehate Amalekieten (1 Sam. 15:32) als ridderlijke gestalten getekend! – Sterk wordt de dignitas van de mens in de Oudtestamentische wetgeving gehandhaafd, in kenmerkend onderscheid met b.v. de Babylonische, door het ontbreken van verminkingsstraffen, de veel lichter vonnissing van diefstal, het ontbreken van al wat naar standenonderscheid bij de rechtspraak zweemt. Hoe duidelijk is het besef hiervan bij de beperking van het aantal geselslagen tot veertig: ,,Veertig slagen zal men hem geven, niet meer; opdat niet, wanneer men hem nog meer slagen zou laten geven, uw broeder(!) in uw ogen verachtelijk zou worden" (Deut. 25:3). Hoe subliem wordt, tegenover het bloedig bedrijf van de dierlijke offers, de opstapeling van offergaven en de geesteskramp van kinderoffers, het ware dienen

van God in zijn universele geldigheid samengevat in de woorden van de profeet Micha, waar hij „de mens" aanspreekt: „Hij heeft u bekend gemaakt, o mens, wat goed is en wat de Here van u vraagt: niet anders dan recht te doen, liefde en trouw te beminnen en ootmoedig te wandelen met uw God" (Micha 6:8). In het lied van de dag des Heren van Jesaja 2, dat, zoals zopas gezien, de verwaten mens zo op zijn plaats zet als een wezen wiens bestaan van een ademtocht in zijn neusgaten afhangt, wordt tegelijk een beroep gedaan op zijn menselijke waardigheid, als van hen, die zich nederbuigen voor de cultuurprestaties en eigengemaakte afgoden, gezegd wordt: „Zo verlagen zich de mensen en vernederen de mannen zich" (Jes. 2:9). Hoe hoog wordt de waardigheid van de mens gerekend als in het visioen van Daniël 7 het komende, zegevierende Godsrijk (en zijn vertegenwoordiger en vorst) wordt gesymboliseerd als een mensenzoon, terwijl de wereldrijken verzinnebeeld zijn als monsterdíeren. De vrijmoedige tekening van de mens in zijn twist met God in profetische en wijsheidsliteratuur (Jeremia, Habakuk, Job en ja, toch ook wel Qohèlet) verraadt een Ich-Du-bewustheid, die merkwaardig overeenkomt met BARTH's verklaring van het beeldschap Gods.

Nee, het O.T. beluisterend, kan ik niet zeggen: „De bijbelse anthropologie: geen 'humanitas', maar 'humilitas';" ook niet: „In het humaniteitsbeginsel van het O.T. is de humilitas tegenover God de meest constitutieve gedachte". De signatuur van het Oudtestamentisch mensbeeld is niet enkelvoudig, is meervoudig, is tweevoudig; humilitas èn dignitas, vanitas èn majestas, pravitas èn nobilitas vormen de constitutieve bestanddelen van dit beeld, met merkwaardigerwijze in de uitdrukkelijk lerende *tôrôt* een duidelijker nadruk op de dignitas, majestas, nobilitas.

In zijn studie over „Das Menschenverständnis des Alten Testaments" geeft de bekende Zwitserse Oudtestamenticus WALTHER EICHRODT zeer instructieve en constructieve beschouwingen over „Der Schöpferglaube als Offenbarung der Abhängigkeit wie der Würde des Menschen", waaruit ik citeer: „In dem Gedanken seiner Herrscherstellung über die Welt der Geschöpfe sieht die altisraelitische Zeit das Verhältnis von Mensch und Welt festgelegt. Weil sie aber diese Bestimmung des schwachen, ganz und gar abhängigen Geschöpfs als Wunder des nicht weiter diskutierbaren göttlichen Schöpferwillens versteht, wird sie dadurch nicht zur Hybris verleitet, sondern zu anbetenden Lobpreis der Weisheit des Schöpfers

bewegt, wie ihn Psalm 8 ausspricht... Die (dem Menschen) zuteil gewordene höchste Schöpfergabe des personhaften Ich stellt ihn in Analogie zu Gottes Wesen notwendig in die Distanz von der Natur hinein... Ist es ein Wunder, wenn aus dieser Schau der Stellung des Menschen in der Welt ein Hochgefühl erwächst, das seinen kraftvollen Ausdruck im hymnischen Lobpreis findet, und auch im den anscheinend so nüchternen und formelhaften priesterlichen Schöpfungsbericht etwas von dem Erschauern jubelnder Anbetung und Bewunderung spüren lässt?... Die Entgötterung der Natur macht der mythenbildenden Phantasie ein Ende, die den Menschen an das dunkle Triebleben der Pflanzen- und Tierwelt bindet... Gegenüber dieser Befreiung kann die Last der Verantwortung und die kreatürliche Begrenzung und Bedingtheit nicht mehr erdrückend wirken; denn ihr entspricht ein Anteil am göttlichen Leben und Wirken..."[1]

Het is veelmeer de paradox, de eenheid van tegenstellingen, de tegenspraak, het samengaan der tegenpolen van dignitas en humilitas, welke m.i. het Oudtestamentisch mensbeeld kenmerkt en levenswaar maakt, dan de bestempeling met een van beiden. En komt de dignitas niet juist in de humilitas eerst tot zijn recht, humilitas dan als ootmoedig buigen voor de nog hogere majestas? En wordt de humilitas, de lage staat waartoe de mens kan vervallen, niet te scherper bewust in het beseffen uit welke dignitas hij vervallen is?

De profeet, die voor de verschijning van de Koning, de Here der heerscharen, in volkomen verlorenheid uitroept: „Wee mij, ik verga!", weet zich een volgend ogenblik aangeraakt door een hemels vuur, en gereinigd en verzoend biedt hij zich aan als Gods gezant: „Zend mij!" (Jes. 6). De andere profeet, die zijn volk een *bêt merî*, „huis van opstandigheid", weet en zichzelf als enkel „mensenkind" voor God, is de krachtigste verkondiger van de persoonlijke verantwoordelijkheid van de enkele mens. (Ezech. 18) De Psalmist, die mensenwaan neerslaat: „De mens met al zijn praal is gelijk de beesten, die vergaan", weet ook: „te hoog is de prijs voor zijn leven" (Ps. 49:9); en de ander, die zich als een *ba'ar* en *behēmôt* voor God heeft leren zien, een redeloos dier en monster, weet ook; „Nochtans zal ik bestendig bij U zijn, Gij hebt mijn rechterhand gevat, Gij zult mij leiden door Uw raad, en daarna mij in heerlijkheid opnemen" (Ps. 73:22–24).

---

[1] WALTHER EICHRODT, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments.* Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, her. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann, Nr. 4. Heinrich Majer, Basel, 1944. S. 27-30. Spatiëringen van mij (B.G.).

Toen President Eisenhower kortgeleden in Engeland was, heeft hij als taak en voorrecht van de Westerse wereld, zoals die door het Christendom gestempeld is, genoemd de bescherming van de vrijheid en het hooghouden van de waardigheid van de mens. Een hoofdredacteur van een onzer bladen schetste het optreden van de eerste minister van Rusland in de Verenigde Staten als van een joviaal mens, maar die de indruk achterliet van door en door materialist te zijn en wien het aan waardigheid ontbrak. Hebben de uitwassen en verschrikkingen van naziïsme en communisme ons nog niet de les geleerd, waar het heengaat als de menselijke dignitas verwaarloosd en vertrapt wordt?

Mag ik eindigen met een beroep, allereerst: om bij de exegese van de Heilige Schrift geduldig en scherp te luisteren, zonder zich door dogmatische visie, emotionele, persoonlijke gesteldheid of bijzondere tijdsomstandigheden te laten beïnvloeden; tweedens: om in omgang en arbeid de dignitas te behoeden en ook die van de ander hoog te houden. Dat is gewenst, maar wordt wel gemist, op kansel en katheder, in geschrifte en in gesprek, bij allerlei beoordelingen en gedragingen. Daarbij behoeft het gezicht niet in de plooi te staan, de stem niet op bijzondere hoogte te liggen of in bepaalde cadans zich te bewegen, het lichaam niet in het zwart of in bepaalde pas te gaan. Het ligt, wat de ander betreft, vooral in de consideratie voor, de eerbiediging van elks eigen persoonlijkheid, waardering van elkanders werk en aandeel, aanvaarden van verschillen in optreden, aanpak en uitdrukking. Jong geleerd, oud gedaan, zegt het spreekwoord. Maar we hebben nogal wat tijd nodig om de *kenodoxia* af te leren, en in *tapeinophrosunè* de een de ander uitnemender te achten dan zichself. Zo alleen echter gedragen we ons volgens de apostel *axiôs*, waardig, waardig het Evangelie van Christus (Fil. 2:3; 1:27).

NIEUWE THEOLOGIE IN OXFORD?

DOOR

W. F. Zuurdeeg

Chicago

Gedurende de laatste twee jaren zijn er in Engeland enkele theologische werken verschenen die een nieuwe geest ademen. De schrijvers doceren in Oxford, of hebben daar hun academische vorming ontvangen, en hun belangstelling gaat uit naar het probleem van de relatie tussen theologie en filosofie, zodat men zou kunnen spreken van de Oxfordse school van filosofische theologie. In 1957 werden gepubliceerd Ian T. Ramsey, *Religious Language*, John Hick, *Faith and Knowledge*, een bundel opstellen bijeengebracht door Basil Mitchell, getiteld *Faith and Logic, Oxford Essays in Philosophical Theology*, drie verhandelingen van Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn en Alasdair MacIntyre gebundeld in *Metaphycical Beliefs*, terwijl ook de werken van E. L. Mascall tot deze groep gerekend kunnen worden. Van zijn hand verscheen in 1957 *Words and Images*. In 1958 verscheen van deze groep, voor zover mij bekend, alleen R. W. Hepburns *Christianity and Paradox*. Voordat het jaar 1957 deze reeks publicaties te zien gaf, was er van deze groep weinig verschenen. Het eerste teken van het bestaan van de Oxford theologen was een vlugschriftje dat in het begin van de vijftiger jaren verscheen, getiteld *The Socratic No* 5. Veel aandacht vestigde de groep op zich door Flew en MacIntyres *New Essays in Philosophical Theology* van 1955.

Blijkbaar is er in de Engelse theologie iets gebeurd. In dit artikel willen wij proberen om een eerste indruk van de aard van deze nieuwe wijze van theologiseren te geven. Wij beginnen met een kort overzicht van de Engelse filosofie, waarop de Oxfordse theologie een reactie vormt. Daarna willen we iets zeggen over enkele van de bovengenoemde publicaties, om te sluiten met een enkele kritische opmerking over de nieuwe theologie.

Het is misschien wat overdreven om te zeggen dat er op het gebied van theologie en filosofie drie revoluties hebben plaats gevonden vrij kort na de eerste wereldoorlog, maar het is soms juister om de zaken eerst wat scherp te stellen, om daarna voorzichtiger het gecompliceerd karakter van het gebeuren te benaderen. De drie re-

voluties zijn de theologie van Karl Barth, een typisch continentale theologie; de existentialistische filosofieën van Duitsland en Frankrijk, ook deze continentaal Europees; de analytische, empiristische filosofieën van Engeland en Amerika, duidelijk Angelsaksisch van aard, maar toch ook sterk beïnvloed door de positivistische filosofie van de Wiener Kreis. De Angelsaksische theologie was tot voor kort door geen van deze revoluties diep bewogen, maar nu is de Oxfordse filosofische theologie een poging om met de analytische filosofie in het reine te komen. Een begrip van deze filosofie is nodig om de nieuwe theologie te kunnen volgen. Hier volgt een summier overzicht van de ontwikkeling van de Engelse filosofie na de eerste wereldoorlog, voornamelijk, maar niet geheel aan de hand van J. O. Urmson's *Philosophical Analysis*.[1]

Urmson onderscheidt drie periodes, die van het Logical Atomism, van 1914 tot 1934 (Russell en de Wittgenstein van de Tractatus); Logical Positivism, een vorm van filosofie die elders al van 1922 af de toon aangaf, maar die in Engeland pas van 1934 af sterke invloed uitoefende, tot 1938 (Russell, Ayer); de tegenwoordige manier „to do philosophy" die door sommigen Logical Empiricism wordt genoemd (de latere Wittgenstein, Wisdom, Ryle).

Het *Logisch Atomisme* begint met Russells pluralisme, dat een reactie is op het monisme en idealisme van Bradley. Volgens Russell is de wereld geen wel-sluitend geheel, maar een massa feiten die van elkaar onafhankelijk zijn. Het Logisch Atomisme is dus nog niet anti-metafysisch, zoals het Logisch Positivisme en het Logisch Empirisme. Het is gekant tegen de traditionele metafysica en wil deze door een betere vervangen. De weg tot een betere metafysica leidt langs de analyse van de taal; wereld en taal vertonen namelijk dezelfde pluralistische structuur: evenals de feiten zijn atomic propositions logisch van elkaar onafhankelijk.

Deze taal-analyse moet door de filosofie worden verricht. In het bijzonder moet de filosofie de gevaarlijke constructies ontmaskeren die de grondslag hebben gevormd van de traditionele metafysica. In deze manier van denken heeft men namelijk als vanzelfsprekend aangenomen dat aan uitdrukkingen als „de staat", en „Engeland" hogere realiteiten beantwoorden. Russell en de zijnen willen door analyse zulke logical constructions uit onze taal weg zuiveren.

---

[1] J. O. Urmson, *Philosophical Analysis, its Development between the two World Wars*, Oxford University Press, 1956.

Het *Logisch Positivisme* kan als een radicalisering van het Logisch Atomisme worden beschouwd. Niet alleen de traditionele metafysica, maar àlle metafysica is uit den boze. Metafysische uitspraken zijn niet zozeer verouderd (zoals August Comte stelde) maar volkomen zinloos. Zulke uitspraken, en zelfs de vragen waar zij een antwoord op willen geven, bezitten een structuur die logisch onhoudbaar is. Filosofie heeft dus nog wel, als in het Logisch Atomisme, een analyserende functie, maar deze analyse betreft nu alleen de taal, en niet meer de feiten, de wereld. Filosofie is taalanalyse, en taal-analyse is logica.

Het wapen waarmee de metafysica wordt aangevallen is het z.g. principle of verification. Volgens deze opvatting bestaan er nl. slechts twee soorten proposities die zinvol zijn. De taal van de wiskunde is tautologisch, van absolute geldigheid, maar niet op de feitelijke werkelijkheid betrokken, en dus ongeschikt om er een metafysica (een stelsel waarin men rekenschap geeft van feitelijke en z.g. meer-dan-feitelijke werkelijkheden) mee op te bouwen. De enige andere zinvolle taal is die van de empirische wetenschap, en dit is een taal waarvan de uitspraken altijd in principe geverificeerd kunnen worden. Metafysische uitspraken over onzichtbare werkelijkheden vallen ten offer aan dit principe van verificatie.

Het *Logisch Empirisme* bevat een scherpe kritiek op de eenzijdigheid en de verborgen vooronderstellingen van het Logisch Positivisme. Het begint met vast te stellen dat de taal op zeer veel verschillende wijzen wordt gebruikt, en dat het niet aangaat om alleen het tautologische en het wetenschappelijke taalgebruik zinvol te noemen. Heeft niet elk karakteristiek taalgebruik zijn eigen zin? De diskwalificatie van de metafysica uitsluitend op grond van het principe van verificatie berust dus op een ongeoorloofde simplificatie.

Het Logisch Empirisme vestigt de aandacht niet zozeer op kunstmatige talen als logica en wetenschaps-taal, als op de gewone omgangs taal, en het beklemtoont het gecompliceerde karakter van „ordinary language". Sommige analytici, zoals veel Amerikanen (speciaal Carnap, van de oude Wiener Kreis), trekken daarom hun handen van ordinary language af. De Engelse analytici daarentegen concentreren zich op ordinary language, als de taal die toch het belangrijkste is. De taak van de filosofie blijft taal-analyse, nu niet meer met openlijke metafysische bedoelingen (Logisch Atomisme), of met verborgen wereldbeschouwelijke strekkingen (Logisch Positivisme), maar met de taak om taalpuzzles op te lossen.

Samenvatting. Een karakteristiek van deze drie nauw verwante manieren om te filosoferen kan gevoeglijk aanknopen aan enkele centrale termen.

a. Een van de meest belangrijke is ,,*logisch*''. Dit begrip wordt als zo centraal gevoeld dat het in de namen van alle drie phasen voorkomt. Analyse is logische analyse, in de eerste fase ook van feiten, later alleen van de taal. De taak van de filosofie is niet meer (zoals traditioneel) om samenvattende systemen van levens- en wereldbeschouwing te ontwerpen, maar om de logische structuur van de taal, d.i., van ons denken en spreken te onderzoeken, om ons te beschermen tegen onze neiging om schoonklinkende maar voze constructies op te stellen. Geen metafysica, maar logica. Deze nadruk op het logisch karakter van de analytische filosofie dient er bovendien toe om aan vriend en vijand duidelijk te maken dat, terwijl tot voor kort de Logica (Aristotelisch!) de bondgenoot van idealistisch en metafysisch denken was, de nieuwere logica één van geest is met een empiristische manier van filosoferen. Er heeft een renversement des alliances plaats gevonden.

b. In het centrum van de aandacht staat ook het begrip *taal.* Vier soorten taal worden besproken: *metafysische*, *tautologische*, *wetenschappelijke*, en de z.g. *ordinary* language. Vóór wij aangaande een uitspraak onze instemming of afkeuring mogen kenbaar maken moeten wij ons afvragen tot welk taalgebied deze uitspraak behoort. M.a.w. de vraag naar de *zin* gaat vooraf aan die naar de waarheid.

c. Een van de moeilijkste aspecten van deze filosofie is het *empirische* kader waarin alle denkbeelden naar voren worden gebracht. De term empirisch heeft in de drie fasen telkens een andere betekenis. Wat deze fasen gemeen hebben is een argwaan tegen alle filosofie die niet voldoende respect betoont voor de ,,gewone'', zichtbare, tastbare werkelijkheid, terwijl de laatste fase bovendien opkomt voor het belang van ,,*gewone taal*''. Onuitgesproken vooronderstellingen spelen soms een grote rol in deze empirismen, b.v. de suppositie dat wetenschap alleen dàn betrouwbaar is als haar stellingen in principe geverificeerd kunnen worden, op controleerbare *ervaring* berusten.

d. Ook de term *analyse* ondergaat allerlei veranderingen van betekenis. In de eerste twee fasen overheerst de notie van *reductive analysis*, d.w.z. een analyse die ons denken terugbrengt tot primitieve, onbetwijfelbare eenheden van taal of werkelijkheid. Analyse

als een poging om het denken te verlossen van vaagheden en schijnproblemen is een notie die in àlle fasen een rol speelt.

e. De houding van de drie fasen ten opzichte van de *metaphysica* is gecompliceerd. Wel heeft men zich voorgoed gedistancieerd van de traditionele, systeem-bouwende metafysica, maar in de eerste fase stelt men een nieuwe (bescheidener) metafysica tegenover de oude, in de tweede zweert men alle metafysica af, terwijl in de derde een onzekere houding merkbaar is die allerlei mogelijkheden openlaat.

De in deze samenvatting cursief gedrukte termen spelen een beslissende rol, niet alleen in de Engelse philosophie zelf, maar ook in de filosofische theologie die er een reactie op is. Van de werken van de Oxfordse filosofische theologen die door de Analytische Filosofie zijn geïnspireerd kiezen wij er twee voor een bespreking. Het zijn Ian T. Ramseys ,,Religious Language'', en John Hicks ,,Faith and Knowledge''. In de bespreking van deze werken wordt geen volledige weergave en discussie van hun probleemstelling beoogd.[1] Wij zullen slechts laten zien hoe in beide gevallen de basis van hun positie wordt gevormd door een antwoord van een bepaalde theologie op de uitdaging van de seculiere filosofie, en hoe dit antwoord zich concentreert op dezelfde reeks begrippen die de kern vormen van die filosofie.

Hicks fundamentele positie bestaat in een bijna volledige aanvaarding van de methode van de analytische filosofie, en in de daarbij aansluitende bewering dat godsdienstige kennis evengoed aan de door die filosofie gestelde eisen voldoet als wetenschappelijke kennis. Hick legt een zware nadruk op het empirisch karakter van de godsdienstige kennis. Hij wijkt van de seculiere filosofie af door weinig gewicht te hechten aan het taal-aspect van ons kennen, maar denkt geheel in de geest van die filosofie door stilzwijgend aan te nemen dat een geestelijke werkzaamheid alleen dan kennis mag heten als zij empirisch is. Hick sluit zich in het bijzonder aan bij de middelste periode, die van de Logisch Positivisten, door empirische kennis gelijk te stellen met verificeerbare kennis.

Het is alleen op deze manier te verklaren dat Hick tot een zo zonderlinge notie als die van eschatologische verificatie komt. Volgens hem kan men aan de godsdienstige stelling dat ,,some or all human personalities survive bodily death'' het karakter van een empirische

[1] Ramseys boek zal in een van de volgende nummers in dit Tijdschrift worden besproken.

uitspraak niet ontzeggen omdat de juistheid van deze bewering pas in het hiernamaals kan worden getoetst. Deze situatie bezit alleen de logische eigenaardigheid, dat de survival-claim wèl kan worden bevestigd (namelijk door diegenen die na de dood voortleven) maar niet ontzenuwd (omdat als wij niet voortleven, wij er ook geen weet van hebben) (p. 150).

Na dit frappante voorbeeld van Hicks horigheid aan het wetenschapsbegrip van de gangbare filosofie, kunnen verdere illustraties van Hicks identificatie met die filosofie slechts kleurloos schijnen. Toch verdient het vermelding dat Hick godsdienstige uitspraken „assertions" noemt, dat wil zeggen, empirisch vaststelbare beweringen, die dus in hetzelfde vlak liggen als wetenschappelijke assertions. In de discussie die voorafgaat aan het poneren van de notie van eschatological verification spreekt Hick namelijk van de „theistic assertion", namelijk, de godsdienstige interpretatie van het heelal als tegengesteld aan de naturalistische. (145) Een ander voorbeeld van Hicks kritiekloze aanvaarding van het gedachtekader van de empiristische en positivistische filosofie is zijn gebruik van het woord „logical". Het hoofdstuk waaruit wij een enkele maal hebben geciteerd heet „The Logic of Faith", op dezelfde manier waarop een filosoof spreekt van the logic of scientific language.

Hick is zich deze identificatie met de seculiere filosofie ten dele bewust. „Bewust", want hij kondigt in zijn Preface aan dat zijn standpunt filosofisch „links" en theologisch „rechts" is, en verduidelijkt dit links als „philosophical analysis" (p.v.). „Ten dele bewust", omdat het moeilijk is om te veronderstellen dat Hick alle implicaties van het positivistisch gebruik van termen als logisch, empirisch, assertion enz. heeft doordacht.

In lijnrechte tegenstelling tot Hicks ongekwalificeerde aanvaarding van het gedachtekader van de gangbare filosofie is het metafysische karakter van zijn gehele uiteenzetting. Men zou mogen verwachten, dat Hick duidelijk aangaf waarom hij wel accoord gaat met een belangrijk deel van de fundamentele principes van die filosofie, en op een ander, even fundamenteel punt, dat van de metafysica, een geheel tegenovergesteld standpunt verdedigt. Als het Hick met zijn metafysica ernst is, dan is het immers onmogelijk dat hij kernbegrippen als logisch, empirisch, verificatie en assertion op dezelfde manier gebruikt als de fel anti-metafysische Logisch Positivisten, d.w.z. het is uitgesloten dat hij werkelijk filosofisch zo „links" staat als hij in zijn Voorwoord aankondigt.

Hicks metafysica is heel eenvoudig: het menselijk denken erkent drie ,,orders of significance'', de natuurlijke, de menselijke en de goddelijke orde, en daarmee corresponderen, ten eerste, drieërlei interpretatie (wetenschap, zedelijkheid, geloof), en ten tweede, de drievoudige verdeling van het heelal (natuur, mens en God) (pp. 111, 121).

Het behoeft nu geen betoog om in te zien dat ook Hicks zelfkarakteristiek van ,,theologisch rechts'' een zeer zonderlinge bewering is. Natuurlijk verdedigt Hick een theologie, maar dat is er dan één die niets te maken heeft met neo-orthodoxy (p.v), en alles met een verouderd soort Verlichtings-theologie, die behalve door de genoemde metafysica al voldoende gekenschetst is door een term als ,,ethical monotheism'', waarmee dan het Christendom bedoeld is. Wij kunnen Hicks boek niet anders beschouwen dan als een zeer naïeve poging van een ouderwetse Verlichtingstheoloog om te filosoferen over het Christelijk geloof op een manier die aanvaardbaar is voor een modern filosoof, terwijl het resultaat een volslagen gebrek aan inzicht in moderne theologie en een weinig doordachte interpretatie van moderne filosofie verraadt.

Dr Ramseys boek is van een geheel ander kaliber. Ook Ramseys betoog is georiënteerd aan de reeks van centrale begrippen van de contemporaine Engelse filosofie, maar er is een fundamenteel verschil. Terwijl Hick, behalve op het punt der metafysica, geheel mee probeert te gaan met het denken van de seculiere filosofen, wil Ramsey demonstreren hoe hun begripsapparaat geheel onvoldoende is om het kenmerkende van de Christelijke geloofstaal te vatten. Ramsey is dus niet, zoals Hick, de gevangene van de moderne filosofie, maar streeft er bewust naar een eigen houding te ontwikkelen. Terwijl Hick denkt modern te filosoferen, en in werkelijkheid ouderwetse theologie bedrijft, weet Ramsey zeer goed wat hij wil. Ramsey wil een apologetische theologie voor een Anglikaans Christendom opstellen, in aansluiting bij en zonodig in oppositie tot de moderne analytische filosofie. Het komt mij voor dat hij daarin uitstekend is geslaagd.

De aansluiting betreft vooral een aspect van de moderne filosofie dat bij Hick tekort komt, en wel het besef dat wij 's mensen geestelijke werkzaamheden als ,,talen'' kunnen beschouwen, als manieren van spreken, denken en voelen, en dat zo'n beschouwingswijze soms heel vruchtbaar is. Ramsey zegt dus a.h.w.: gij filo-

sofen hebt verhelderend gesproken over het wetenschappelijke denken en spreken, maar gij hebt ofwel gezwegen over de theologische taal, ofwel er opmerkingen over gedebiteerd die van zeer geringe kennis ter zake getuigen.

Soms schijnt het alsof Ramsey de filosofen even slaafs navolgt als Hick. Ook hij hecht grote waarde aan een verankering van theologische uitspraken in de ervaarbare werkelijkheid, en ook hij hanteert soms het woord logisch alsof er geen probleem vastzit aan het gebruik van deze term door de filosofen. Doch dit alles is slechts schijn. Ramsey wijst er herhaaldelijk op hoe miniem de empirische verankering is, juist bij typisch Christelijke taal. Het duidelijkst treedt Ramsey's positie aan den dag in zijn behandeling van het probleem van de logica. Terwijl de contemporaine filosofie gekenmerkt is door een grote eerbied voor wat logisch toelaatbaar is (zie de afwijzing van metafysica als bevattende volzinnen van logisch onaanvaardbare structuur), verdedigt Ramsey de stelling dat godsdienstige en theologische taal juist gekenmerkt wordt door woorden die „logically odd" zijn, of op logisch ongewone wijze worden gebruikt. Zijn sterkste term in dit verband is logical impropriety: niet alleen enkele woorden maar het hele denken en spreken, de gehele taal van het Christelijk geloof is een logische aanstoot, is logisch „niet netjes", logisch „niet zoals het behoort".

De „oddness" wordt nader gekarakteriseerd met behulp van termen als depth, elusiveness, en personal. Verder wordt opgemerkt dat deze vreemdheid niet bewezen of duidelijk aangetoond kan worden, maar slechts kan worden „ontwaard" in een „discernment" die aan het geloof eigen is.

Slechts even wordt een probleem aangeduid dat een nadere analyse waard is. Het is niet alleen de geloofstaal die deze logical impropriety vertoont (p. 46). Parallelen kunnen in andere talen worden gevonden. In poëtische taal? morele taal? in welke andere nog meer? Een bespreking van verschillende soorten van logical impropiety zou zeer verhelderend werken.

Ramsey komt ook in het geweer tegen de neiging, zo sterk in de eerste twee fasen van de besproken filosofie, om taalanalyse gelijk te stellen met reductieve analysis: datgene wat niet kan worden gereduceerd tot de meest simpele woordelijke of feitelijke eenheden moet worden geëlimineerd. Daartegenover spreekt Ramsey van irreducible posits, als hij de hoofdtermen bediscussieert, in verband met het „commitment" dat de religieuze taal kenmerkt (p. 47).

Ook op een ander punt probeert Ramsey de terminologie van de filosofen van een zekere beperktheid te verlossen. Eén van de manieren om zinvol te spreken is de tautologische. Dit is b.v. de taal van de wiskunde. Veel filosofen nemen aan dat een wiskundige uitspraak wel zinvol is, maar niets zegt dat empirische betekenis heeft, omdat hij, ten eerste, niet aan de werkelijkheid maar aan een bepaald wiskundig systeem refereert, en ten tweede, niets nieuws zegt, maar alleen openlegt wat al in de andere wiskundige uitspraken lag opgesloten. Ramsey vormt nu het begrip van ,,significant tautology''. (p. 40 e.v.) Hiermee is elke gedachte aan een wiskundig systeem opgegeven, maar het andere aspect van het begrip tautology is in zekere zin behouden. Een betekenisrijke tautologie zegt niets nieuws: God is de Heer, God is Liefde. De functie van zulke tautologieën is om de centrale woorden van de geloofstaal ,,uit te leggen''.

Het is niet de bedoeling van dit artikel om op de vraagstukken die door de seculiere filosofen en door Hick en Ramsey zijn gesteld, in te gaan. Dat zou een boekdeel vereisen. Wij willen alleen een poging doen om de betekenis van wat hier plaats vindt te schatten. Om maar dadelijk bij deze laatste woorden aan te knopen: er vindt iets in Engeland plaats. Niet alleen heeft de analytische filosofie in al haar fasen de aandacht van de Engelse intellectuelen gekregen, niet alleen zijn kerkelijke denkers op die filosofie ingegaan met een belangstelling die in Amerika (waar er evenveel aanleiding toe bestond) zijn weerga niet heeft, maar ook komt die belangstelling in de implicaties van de nieuwe filosofie voor het geloof niet alleen van Christelijke zijde. Eén van de eerste publikaties over deze problemen is een bundel essays en artikelen waarvan ongeveer de helft door belijdende Christenen geschreven is en de rest door Humanisten, of liever: door belijdende Humanisten. Dit woord ,,belijdende'' duidt op een eigenaardigheid van de situatie die scherp in het oog moet worden gevat.

In de bedoelde bundel essays van Flew en MacIntyre wordt de Christelijke waarheidsaanspraak verdedigd of aangevallen, maar altijd met de middelen van de analytische filosofie. Dit debat wordt door velen met grote belangstelling gevolgd, en om deze reden alleen al is het een verheugend feit. Er zijn niet veel landen ter wereld waar Christenen en niet-Christenen het de moeite waard vinden om een debat op hoog peil te voeren. Ik ben echter meer in het andere

aspect van dit debat geïnteresseerd. Men kan in Oxford en Cambridge tegenwoordig geen kwesties van godsdienst, filosofie, van levens- en wereldbeschouwing aansnijden zonder gebruik te maken van de spreek- en denktrant van de analytische filosofie. Alweer, dat is een verheugend feit, omdat het betekent dat zowel theologie als moderne filosofie uit een zeker isolement zijn verlost.

Maar nu is er iets heel zonderlings gebeurd. Het komt mij voor dat één van de meest centrale aspecten van de besproken Angelsaksische filosofie haar analytisch karakter is, en nu heeft men de term ,,analyse'' wel in allerlei betekenissen gebruikt, maar het lijkt mij toe dat als de fundamentele betekenis langzaam maar zeker duidelijk wordt: hier komt een soort filosofie naar voren die alleen wil analyseren en niet meer waarderen, geen systemen construeren. Ik mag hier wel recapituleren wat enkele bladzijden eerder hierover is gezegd. Deze diepere zin was nog vrijwel verborgen in de eerste periode (het Logisch Atomisme) toen alleen de traditionele idealistische systemen werden verworpen, maar toch weer een ander, zij het veel bescheidener, metafysica werd opgesteld. De tweede periode (het logisch Positivisme) brengt ons een stap verder: de nieuwe filosofie moet zich van alle metafysica onthouden. Het is echter duidelijk dat het Logisch Positivistische denken toch nog wordt geleid door onuitgesproken waarderingsoordelen. De derde periode (het Logisch Empirisme) neemt ten opzichte van deze kwestie geen duidelijk standpunt in; wel worden de verzwegen vooronderstellingen van vroegere fasen in het licht gesteld. Verder gaan er, zowel in Amerika als in Engeland stemmen op ten gunste van een filosofie die analyse zal bedrijven, begeleid door een voortdurende kritiek niet alleen van andermans maar ook van eigen vooronderstellingen.

In het licht van deze ontwikkeling van de seculiere filosofie is de nieuwe filosofische theologie van Oxford een stap achteruit. Als de meest fundamentele betekenis van de analytische filosofie gelegen is in het in bedwang houden van de sterke neiging om te waarderen, voor te schrijven, en systemen van wereldbeschouwing op te stellen, en in plaats daarvan te begrijpen, te zien, en te onderscheiden, is het heel zonderling om elementen van deze philosophie te gebruiken om een bepaalde theologie te verdedigen of aan te vallen. Bijgevolg lijdt zeer veel van wat door de Engelse theologen op het ogenblik wordt gezegd aan een innerlijke tegenstrijdigheid en verwarring.

Wij zagen al hoe zeer Hicks gehele boek hieraan lijdt. Hij meent een religious epistemology te geven, terwijl hij in werkelijkheid een krypto-theologie van een zeker soort Verlichtingsgeloof aanbiedt. Ramsey neemt een veel duidelijker positie in. Hij zegt ronduit dat hij apologetiek wil leveren. Toch is het vreemd om te lezen hoe een logisch empiristische behandeling van de geloofstaal uitmondt in een verdediging van de Anglikaanse theologie. Wij vermoeden dat als een Lutheraan of een Methodist deze methode zouden hanteren het zou blijken dat een Lutherse of de Methodistische theologie uit deze filosofische apologetiek te voorschijn kwam. In de bundel van Flew en MacIntyre vinden wij hetzelfde patroon: de nieuwe filosofie blijkt een bondgenoot van een Christelijke theologie als de schrijver een belijdend Christen is, en een steun voor een zeker soort Humanisme als de schrijver een belijdend Humanist is. In al deze gevallen is het theologisch standpunt van de schrijvers doorslaggevend, en de analytische filosofie een gehoorzaam instrument.

Wij moeten met nadruk vaststellen dat we Hick, Ramsey en de groep van Flew en MacIntyre niet al te streng mogen behandelen. Uit het bovenstaande is wel duidelijk dat de overgrote meerderheid van de analytische filosofen eigenlijk ontrouw waren aan de diepere strekking van hun eigen filosofie! Zij waren aan het *theologiseren*, zij werden door metafysische vooronderstellingen geleid, ook al waren zij niet uitdrukkelijk met problemen van geloof of levensbeschouwing bezig, maar met logica of kenleer. Het is geen wonder dat de nieuwe Oxfordse theologie aanknoopt bij deze seculiere *krypto*-theologie, en niet bij de fundamentele analytische tendens die wijsbegeerte wil beperken tot een verstaan van het menselijke spreken en denken.

Er is aan deze geschiedenis een moraal verbonden: de meeste mensen, hetzij Christenen, hetzij niet-Christenen, zijn te ongeduldig voor analytisch onderzoek. Zij vinden hun eigen overtuigingen zo belangrijk dat zij onmogelijk kunnen nalaten die onmiddellijk in het onderzoek te mengen.

Of hun gebied van onderzoek nu filosofie of wetenschap is, zij maken er altijd theologie van. Misschien zullen er lezers van dit tijdschrift zijn die dit toejuichen, want, zeggen zij, theologie gaat om God, en God is belangrijker dan filosofie en wetenschap. Het komt mij niet onmogelijk voor dat het soms bij ons theologiseren werkelijk om God gaat, maar het is waarschijnlijk dat het meestal en grotendeels gaat om onze zeer menselijke interpretaties van God, dat wil

zeggen: *om ons zelven*, om onze eigen dierbare en o zo belangrijke overtuigingen. Filosofen, theologen en mannen van wetenschap gelijkelijk zijn dikwijls zozeer van zichzelf vervuld dat zij te ongeduldig zijn om werkelijk te luisteren, hetzij naar het spreken Gods, hetzij naar menselijke woorden.

Nederlandse werkers in de theologische vakken hebben veel op buitenlanders voor als het er om gaat de betekenis van dit luisteren te verstaan. Er zijn verschillende leiders in het jongste verleden geweest wier werk een geest ademt die nauw verwant is aan het analytische denken. Eén van de belangrijkste beginselen van het werk van W. B. Kristensen lag in zijn onderscheid tussen tweeërlei vergelijking: de ene normatief en waarderend, de ander zichzelf wegcijferend, en luisterend naar wat de gelovigen bedoelden. Volgens Kristensen vindt de historicus die in zijn eigen waarderingen gevangen zit, in zijn studies slechts zijn eigen (Christelijk of Verlichtings)geloof terug.

In een geheel andere theologische discipline, die van de wijsgerige ethiek, hebben I. J. de Bussy en N. Westendorp Boerma gestreden voor een ethische en wijsgerige vraagstelling vrij van morele en theologische waarderingsoordelen. Tenslotte zijn er verschillende Leidse bijbelonderzoekers geweest (en zij zijn er nog) die exegese willen vrijwaren van indrukwekkende theologische constructies.

DIE ÜBERWINDUNG DES ZWEIFELS UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE RELIGIONS-PHILOSOPHISCHE KRITERIOLOGIE

DOOR

H. G. HUBBELING

't Zandt (Gr.)

In diesem Aufsatz beschäftigen wir uns mit den Kernfragen der Religionsphilosophie. Selbstverständlich geben wir hierin mehr ein Programm, das noch auf eine weitere Ausführung wartet, als eine schon vollendete Untersuchung. Da aber philosophisches Denken mehr ein Suchen als ein Finden ist, geben wir folgende Gedanken als Diskussionsbeitrag.

Wir suchen in der Philosophie absolute Gewissheit. Das ist von jeher das Streben der Menschheit gewesen. Diese Gewissheit ist jedoch dem bis auf den Grund denkenden und grübelnden Menschen nicht ohne weiteres gegeben. Die grösste Quelle des Zweifels ist wohl immer der ,,dissensus omnium'' gewesen, die Verschiedenheit und der Widerspruch der Meinungen, besonders auf dem Gebiet der Religion.

Gibt es denn absolute Gewissheit in der Philosophie und wenn ja, wie bekommen wir sie dann? Dies ist die Hauptfrage der Philosophie und ihre Lösung hat immer einen Aufschwung philosophischen Denkens hervorgerufen. Es gibt auch in der Philosophiegeschichte einen gewissen Rhythmus, ein Hin und Wieder von Zweifel und Gewissheit. Der Zweifel weckt immer die Geister aus dem dogmatischen Schlummer[1] und der Überwindung des Zweifels folgt der Aufbau eines philosophischen Systems, worauf dann wieder als Reaktion mehr oder weniger skeptische Strömungen entstehen. Dem Sieg über den Sophismus durch Sokrates[2] folgte der Aufbau des platonischen und aristotelischen Systems. Später folgten die Stoiker. Als Reaktion kam dann die griechische Skepsis in verschiedenen Strömungen. Im Zeitalter der christlichen Philosophie hat besonders Augustin[3] sich mit dem Skeptizismus auseinanderge-

---

[1] I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Hrg. Karl Vorländer, Hamburg 1951, S. 6f.

[2] Vgl. die Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus bei Platon: Theaet. 170a ff.; Krat. 386a ff.

[3] ,,Dubito ergo sum''. Vgl. besonders de vera religione 39 (73); de trin. X, 10, 14; Contra Academ. III.

setzt. Der eigentliche grosse Systembau folgte wegen der Unruhen der Völkerwanderung erst viel später in der Scholastik. Auch hier kam mittels der „via moderna" der Nominalisten die Skepsis herein bis Descartes wieder eine neue Grundlage schaffte,[1] auf die Spinoza u.a. weiterbauen konnten. Doch existierte die skeptische Strömung weiter und besonders Humes scharfsinnige Kritik machte eine neue Auseinandersetzung notwendig. Kant[2] war es, der in seinem Sieg über den skeptischen Zweifel die neuen Grundlagen geschaffen hat, auf die dann der deutsche Idealismus eines Fichte und Hegel weiterbauen konnte. Auch jetzt kam wieder eine Reaktion. Der Skeptizismus zeigte sich nun besonders in den positivistischen Strömungen. Die wissenschaftliche Erkenntnis wurde ganz gebaut auf menschliche – psychische und historische – „Data" und der daraus sich ergebende Psychologismus, zusammen mit dem Historismus, machte der absoluten Gewissheit ein Ende. Die Grundlage für die modernste Phase des philosophischen Denkens führte besonders Husserl[3] in seiner Phaenomenologie herbei. Auf ihn stützt sich dann wieder die Existenzphilosophie eines Martin Heidegger.

Wir wollen uns jetzt die Frage vorlegen, ob der Skeptizismus nun wirklich besiegt sei und ob wir im Begriff seien ihn endgültig zu überwinden.

Einige Argumente des skeptischen Zweifels

Einer der immer erwähnten Gründe, weshalb wir nach dem Skeptizismus niemals der Wahrheit gewiss sein können, ist die Tatsache, dass wir nur mittels der Sinnesorgane Erkenntnis der Aussenwelt haben. Wir haben also keinen unmittelbaren Zugang zu den Erkenntnisobjekten, sodass die Möglichkeit einer Täuschung der Sinnesorgane immer besteht. Wir bekommen auch unsere Erkenntnis mittels einer geschichtlich und geographisch bedingten Tradition

[1] „Sic autem rejecientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare,... non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, ...non existere. Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat." (Principiorum philosophiae, I, 7; Oeuvres de Descartes, publieés par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 189ff., Tome VIII, S. 7).

[2] Vgl. besonders seine Vorreden zu den beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft und zu den Prolegomena.

[3] Vgl. seinen Kampf mit dem Skeptizismus: Ideen, Den Haag, 1950, (Husserliana, Band III), S. 40ff. (Orig. Ausg., 33ff.); Logische Untersuchungen, I, Halle a. d. S., 1922, 3e Aufl., S. 112ff. Husserl strebt fortwährend darnach zu zeigen, dass die Genese des Urteils in der Psyche des Menschen nichts ändert an der Normativität des Urteils; Log. Unters. I, 68, 119, 142.

(von unseren Eltern, unserer Kultur- und Glaubensgemeinschaft). Wer soll hier entscheiden, wer recht hat?[1]

Auch der oben schon genannte „dissensus omnium" ruft immer den Zweifel hervor. Weiter bekommen wir unsere Erkenntnis mittels längerer Beweisführungen, wobei die Fehlermöglichkeit immer sehr gross ist. Dabei gibt es hier immer eine „reductio ad infinitum". Jeder Beweis bedarf wieder eines anderen u.s.w.[2]

Der scheinbare Sieg über den Zweifel

Trotzdem sind die skeptischen Argumente nicht so stark, wie sie beim ersten Anblick erscheinen. Schon früh hat man eingesehen, dass die echte, absolute Skepsis sich selber aufhebt. Wenn alle Wahrheit und Erkenntnis relativ sein soll, so muss wenigstens eine These über diese Relativität erhaben sein, und zwar die These aller Wahrheitsrelativität selbst. Hier liegt jedoch ein innerer Widerspruch vor.[3] Auch kam man schon früh unter den Eindruck der absoluten Gewissheit, die die Logik, die Mathematik und die exakten Naturwissenschaften zu gewähren schienen. Dies ist sowohl bei Platon[4], als bei Descartes[5], Kant[6] und Husserl[7] der Fall. Es war nun ihr Streben, dieselbe Gewissheit auch in der Philosophie zu erobern.

Wenn man Kant und Husserl studiert, so zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass sie sich bei Lichte besehen gar nicht mit dem Skeptizismus auseinandersetzen. Sie setzen schon voraus, dass es einen Weg gibt, der zu absoluter Gewissheit führt. Ihre Problemstellung ist nur diese: Welches ist dieser Weg? Kant fand ihn inner-

[1] Wir haben hiermit die Tropenlehre des Aenesidemus zusammengefasst: vgl. Diogenes Laertius, De viris illustribus, IX, 79ff.; Sextus Empiricus, Opera quae extant, Aurelianeae, 1621, Pyrrhoniarium hypotyposeon, I, Cap. 14, S. 8ff.

[2] Die letzten Argumente finden wir besonders bei dem Skeptiker Agrippa vor: Diogenes Laertius, o.c., IX, 88ff.; Sextus Empiricus, o.c., Pyrrh. hyp., I, Cap. 15, S. 32ff.

[3] Vgl. z.B.: Aristoteles, Metaph. 8, 1012ff.; Spinoza, Tract. de intell. emend. (W. W. v. Vloten/Land, 1914, I, 14; Gebhardt, 1925, II, 18f.); Husserl, o.c., I, 119.

[4] Platon, Phileb. 55c ff.

[5] „Menimique me semper... eiusmodi veritates, quae nempe de figuris, aut numeris, aliisve ad arithmeticam vel geometricam vel in genere ad puram atque bastractam mathesim pertinentibus, evidenter agnoscebam pro omnium certissimis habuisse", (Descartes, Meditationes V, Oeuvres, o.c., Tome VII, S. 65).

Besonders Spinoza hat die Mathematik als Methode verwertet und dieselbe Art Gewissheit auch für die Metaphysik zu erreichen versucht, indem er auch hier dasselbe methodische Verfahren anwendete.

[6] Kant weist aber auch auf den Unterschied zwischen der philosophischen und der mathematischen Methode. Nur der aprioristische Charakter letzterer Methode sollte erstrebt werden: Kr. d. r. V., Methodenl. I, Abschn. die Disziplin der reinen Vern.

[7] Husserl, Log. Unters., I, 1922, S. 142ff.; Ideen (Den Haag, 1950), S. 53, (Org. Ausg.) S. 44.

halb der Grenzen des Bewusstseins überhaupt, Husserl in ähnlicher Weise mittels der phaenomenalen und eidetischen Reduktion. Für beide stand die Niederlage des Skeptizismus auf Grund des oben genannten inneren Widerspruches und der mathematischen Gewissheit schon im voraus fest. Wir werden aber sehen, dass von seiten des skeptischen Zweifels wohl noch einiges einzuwenden ist und dass der wirkliche Sieg erst in einer anderen Dimension zu erringen ist. Die Kraft des Zweifels hat einen auch von ihnen nicht ganz richtig gesehenen besonderen Charakter. Wenn wir dabei den obengenannten Rhythmus im Lauf des philosophischen Denkens betrachten, so liegt kein Grund vor, ohne weiteres anzunehmen, dass der Zweifel wirklich überwunden sei. Weshalb sollte dieser Rhythmus jetzt nach Husserl/Heidegger in Stocken geraten? Wir sehen denn auch, dass einige französische Denker – der französische Geist ist immer viel skeptischer als der deutsche – von Husserl ausgehend wieder die absolute Gewissheit der konkreten phaenomenologischen Thesen und den absoluten Charakter des eidetischen Wesens bezweifeln (vgl. Merleau Ponty)[1]. Auch den „dissensus omnium" hat die Phaenomenologie nicht vermeiden können! Von einem wirklichen Sieg werden wir nicht eher sprechen können, als bis wir eine Kraft aufgezeigt haben, die auch den Zweifel, der aus diesem Rhythmus und „dissensus" hervorgeht, überwinden kann.

Die Kraft des Zweifels

Unterziehen wir also zuerst die Kraft des Zweifels einer näheren Betrachtung. Dann werden sich einige merkwürdige Tatsachen erhellen, die bisher meistens zu wenig beachtet worden sind. Es kann nicht verkannt werden, dass der absolute Zweifel an einem inneren Widerspruch leidet. Der bis zu seinen eigenen Grundlagen weiterdenkende Zweifel wendet sich zuletzt auch gegen sich selbst und untergräbt auch seine eigene Gewissheit. Die Skepsis darf in der Tat grundsätzlich (in abstracto) als geschlagen betrachtet werden. Jedoch der Zweifel hat seine Stärke nicht in apodiktischen Aussagen, sondern darin, dass er alles Konkrete in Frage stellen kann. Gegen jede positive oder negative Aussage kann der Zweifel Widerspruch erheben. Der prinzipiell geschlagene Skeptizismus kann immerwährende

---

[1] M. Merleau Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, 1945, p. 439ff. Vgl. R. C. Kwant, „De geslotenheid van Merleau Ponty's wijsbegeerte" in „Tijdschrift voor Philosophie", Juni 1957 (S. 217–272), S. 250ff.

Rückzugsgefechte liefern.[1] Seine Kraft liegt nicht im offenen Kampf, sondern in der Guerilla. Auch die (absolute) ,,suspensio'' des Urteils, die ἐποχή, liegt nicht in dem Gebiet, wo der Zweifel keine Macht hat. Denn wer verbürgt uns, dass uns nicht bei einer fortschreitenden Untersuchung grössere Klarheit gegeben wird und dass wir uns vielleicht durch unsere nachlässige ἐποχή lebendige Quellen des Wissens verschliessen? Also bleiben wir in einer ,,oscillatio'', in einem hin und wieder Schweben zwischen einander widersprechenden Gedanken stecken. Die Kraft des Zweifels ist also stark reaktiv. Er tritt nur dort in Tätigkeit, wo bestimmte Aussagen gemacht werden. Eine eigene Kraft aus sich selber hat er nicht.

> Bekannt ist der Spruch des Skeptikers Karneades, der sich immer mit den Stoikern auseinandersetzte: ,,Wen Chrisyppus nicht wäre, so wäre ich nicht''.[2] Ein schönes Beispiel der reaktiven Kraft des Skeptizismus.

Die Kraft des Zweifels ist also ,,schwach'', aber zäh und unermüdlich. In der Welt der Gedanken bleibt er unüberwindlich.

Der Zweifel offenbart sich weiter in Modalitätswörtern und -sätzen, wie ,,vielleicht'' oder ,,es kann sein, dass''; weiter im Fragezeichen hinter dem Satz, das dem ganzen Satz einen anderen Modus gibt. Die Kraft des Zweifels ist also nicht praedikativ im positiven oder negativen Sinne, sondern *modal*. Der Zweifel baut nicht, bricht aber auch nicht ab, denn das liesse sich ebensogut bezweifeln. Er macht aber ein vorausgesetztes Ganzes ,,dunstig'', umschleiert es mit einem Nebel von Ungewissheit. Er gibt ihm eine andere Farbe, einen anderen Modus.

Auch die Gewissheit der Mathematik ist als *absolute* Gewissheit stark anfechtbar, weil auch hier in der letzten Zeit die Grundlagen dieser Wissenschaft sich stark geändert haben. Nun darf vielleicht (man beachte hier wieder die Modalität des Zweifels!) nicht behauptet werden, dass alles, was vorige Generationen als wahr angenommen haben, jetzt unsicher geworden ist. Wohl aber ist die Gültigkeit der klassischen mathematischen Axiome und Grundsätze beschränkt worden. Sie gelten jetzt nur noch innerhalb eines streng festgelegten Systems und nicht mehr universal, wie man früher glaubte. Deshalb können wir auch hier nicht mehr von einer *abso-*

---

[1] Dieses Bild entnehme ich den Vorlesungen meines Lehrers Prof. Dr. H. de Vos; vgl. auch: ,,... je ne suis pas garantie de l'erreur... Il y a certitude absolue du monde en générale, mais non d'aucune chose en particulier'' (M. Merleau Ponty, o.c., S. 344).

[2] Diog. Laert., o.c. IV, 62.

luten Gewissheit reden, denn Thesen, deren Geltungsbereich vergrössert oder verkleinert werden können (denn wer gibt uns die Gewissheit, dass dieser Prozess jetzt aufhören wird?), dürfen keinen Anspruch auf absolute Gewissheit erheben. Keiner wird doch der Aussage: ,,Alle Menschen sind Schwarz'', die innerhalb eines Negerdorfes doch auch absolute Wahrheit zu haben scheint, das Merkmal einer absoluten Gewissheit beilegen. Genau so steht es mit den Aussagen der Mathematik. Sie mögen Gültigkeit haben innerhalb eines streng abgegrenzten Systems, doch über dessen Grösse kann man wieder streiten, was auch wieder eine Rückwirkung hat innerhalb des Systems. Die mathematischen Aussagen geben also nur eine beschränkte Gewissheit. Dabei lässt sich die Struktur und der Aufbau der mathematischen Wissenschaft als Ganzes nicht für ewig festlegen.

Eine parallele Betrachtung lässt sich auch für die Wissenschaft der Logik aufstellen. Dabei bleibt es immer fraglich, ob die mathematische und logische Gewissheit je ausserhalb des menschlichen Denkbereiches zu erzielen sei. Weiter müssen wir darauf Acht geben, dass das Schwert des Zweifels immer zweischneidig ist. Es wendet sich immer nach beiden Seiten. Es bewirkt eine ,,oscillatio'', ein Schweben, nicht eine positive oder negative Wahl. Je nachdem wir uns für das eine oder das andere entscheiden, stellt der Zweifel sich auf der Seite der entgegengesetzten Meinung ein. Deshalb hilft die Flucht in das Gebiet eines Bewusstseins überhaupt oder in das von der phaenomenologischen Reduktion freigemachte Gebiet nicht. Denn der Zweifel wird sich richten sowohl gegen die positiven Aussagen, die innerhalb dieser Grenzen gemacht werden als gegen die ἐποχή in Bezug auf das ausser diesen Grenzen gelegene Gebiet.

Eine erneute Besinnung auf die Grundlagen des philosophischen und besonders religionsphilosophischen Denkens mit Berücksichtigung der spezifischen Merkmale der Kraft des Zweifels bleibt geboten. Wie kann also der Zweifel besiegt werden? Dafür stehen uns drei Wege offen, die einander übrigens in ihrer relativen Selbständigkeit keineswegs ausschliessen.

I. Der Weg des Verstandes, charakterisiert durch die Wahrscheinlichkeit

Dieser Weg ist von jeher eingeschlagen worden. Ja, er findet seinen Ursprung im Skeptizismus selbst. Schon Karneades hat auf die Möglichkeit einer (praktischen) Erkenntnis auf dem Weg der Wahr-

scheinlichkeit hingewiesen.[1] Mit dieser Lehre wird die Skepsis mit ihren eigenen Waffen bekämpft. Wir befinden uns hier auf dem Wege der Induktion und Hypothese. Von den „Erfahrungsdata" ausgehend sucht der Verstand nach der wahrscheinlichsten Erklärung. Dies ist auch der Weg, dem die meisten Wissenschaften folgen und auf dem man erstaunliche Erfolge erreicht hat. Dabei gilt folgendes Kriterium: wie mit möglichst wenig „entia" und mit möglichst wenig diesen „entia" zugeschriebenen Eigenschaften die meisten Tatsachen in möglichst einfacher Weise zu erklären?

Absolute Gewissheit ist auf diesem Weg ausgeschlossen, weil die menschliche Erfahrung grundsätzlich nie vollendet ist. Neu aufgefundene „Data" können frühere Theorien widerlegen, wenigstens ändern. Auch im Kriterium selbst stecken viele Spannungen. Oft steht man vor der Wahl entweder neue „entia" als Hypothesen vorauszusetzen oder den schon angenommenen entia neue unbekannte Eigenschaften zuzuschreiben oder eine unwahrscheinlich komplizierte Erklärung zu geben. Das Unwahrscheinliche steckt dann oft darin, dass man eine Koinzidenz allerhand kontingenter Faktoren stattfinden lässt, die die Sache kompliziert macht und den Unwahrscheinlichkeitsfaktor vergrössert. So stehen wir hier oft vor Alternativen, wobei eine Scheidung der Geister hervorgerufen wird. Das Gefühl absoluter Gewissheit, das die mathematischen und logischen Grundsätze innerhalb bestimmter Grenzen zu geben scheinen, muss auf diesem Weg erklärt werden aus der Tatsache, dass hier die Wahrscheinlichkeit wegen der unendlichen Menge von Fällen, in denen sich die Richtigkeit dieser Sätze bewährt hat, sich einer scheinbar absoluten Gewissheit als Limite genähert hat.

Hier müssen wir einen Einwand erheben. Wie können wir von mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit reden, wenn wir nicht unausgesprochen die absolute Gewissheit als Norm voraussetzen und anerkennen? Wir werden diese also „idealiter" auch auf diesem Weg des Verstandes setzen müssen und können also das absolute Sein und die absolute Gewissheit und Wahrheit „de jure" nicht verkennen. Doch werden wir auf diesem Weg nie in deren Besitz geraten.[2]

Als Beispiel eines Religionsphilosophen, der diesem Weg auch

---

[1] Sextus Empiricus, Opera, quae extant, Aurelianae, 1621, Adversus Mathematicos, VII, S. 166ff.

[2] Vgl. auch Dr. H. G. Hubbeling, Natuur en Genade bij Emil Brunner, Assen, 1956 (D), S. 156.

in der philosophischen Gotteslehre gefolgt ist, nenne ich den holländischen Professor A. Bruining.[1]

Obwohl dieser Weg den empirischen Wissenschaften genügt, ist er zur Beantwortung der Grundfragen der Religionsphilosophie unbefriedigend. Der christliche Glaube kann sich bei einer solchen Sicht, in der ihre Wahrheit nur als wahrscheinlich gilt, nicht beruhigen.

II. Der Weg des Glaubens

Heutzutage ist es in theologischen und kirchlichen Kreisen üblich, die philosophische Betrachtung zu negieren und nur zu der biblischen Offenbarung seine Zuflucht zu nehmen. Der Verstand genügt ja nicht zur Erreichung der Gotteserkenntnis. Aber weshalb sollten wir das auch wünschen? Gott hat sich selber in der Bibel (andere sagen lieber „in Christo") offenbart. Wir finden hier die Gewissheit, der wir auf dem ersten Weg entbehren mussten. Dies ist unbedingt ein möglicher und notwendiger Weg. Jeder Gläubige wird auch zuerst diesen Weg gehen müssen, bevor er eventuell auf dem dritten Weg eine Bestätigung seines Glaubens finden wird. Woher kommt es nun, dass dieser Weg zu einem Sieg über den Zweifel führt? M.E. nicht, weil hier ein bestimmter Gedanke oder Begriff mit der Sanktion einer göttlichen Offenbarung gegenüber anderen Gedanken gesetzt wird, sondern weil hier eine göttliche *Tat* und *Kraft* sichtbar wird. In dieser Kraft überwinden wir den Zweifel, indem wir in der Tat des Glaubens uns von ihr hinreissen lassen. Bleiben wir in der Welt der Gedanken stecken, so wird der Zweifel nicht überwunden werden. Erst die *Tat* des Glaubens gibt der Welt der Gedanken einen anderen Modus, gegen den der Zweifelmodus kraftlos ist. Wir haben ja gesehen, dass der Zweifel gegen jeden Gedanken wieder einen anderen setzen kann. So bleiben wir in der „oscillatio" stecken. In der Entscheidung und Tat des Glaubens wird eine Kraft sichtbar, die eine andere Dimension offenbart.

Dieser Weg, obwohl an und für sich entscheidend und überzeugend, bleibt aber stark subjektiv und da wir hier leicht unseren Suggestionen und Wunschträumen zum Opfer fallen, bleibt eine Besinnung auf die religionsphilosophischen Grundlagen unbedingt geboten. Unter Einfluss der Barthschen Theologie steht man heute einem solchen Programm ablehnend gegenüber. Doch sollte es nicht

---

[1] Vgl. besonders seine „Verzamelde Studiën", II, Groningen, 1923.

wahrscheinlich sein, dass Gott, der ja auch unsere Vernunft gegeschaffen hat, ihr auch die Möglichkeit einer legitimen Bestätigung der biblischen Offenbarungswahrheit gegeben hat, vorausgesetzt, dass die Vernunft sich nicht in sündiger Verblendung dem Glauben verschliesst? Die Glaubenswahrheit wird doch der schöpfungsmässigen Vernunft nicht widerstreiten können, sonst käme Gott in Widerstreit mit sich selber. Kann man sich weiter der Vernunft in der Theologie bedienen und sie dann für die kritische Besinnung inkompetent erklären? Hier liegen religionsphilosophische Probleme, die in letzterer Zeit zu wenig beachtet worden sind.[1]

III. Der Weg des vernünftigen Denkens

Wir haben oben gesehen, dass der Weg des Verstandes, obwohl er eigentlich schon eine andere Gewissheit ,,idealiter'' voraussetzen musste, nur zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit führte und nicht zu einer absoluten Gewissheit. Der Grund hierfür ist zu finden in der Tatsache, dass auf dem Weg des Verstandes, dem Weg der ,,reinen'' Wissenschaft, die Welt der Gedanken betrachtet wird ohne Beziehung zu der Qualität des Denkens selbst. Wir haben oben gesehen dass die Kraft des Zweifels nicht stark, sondern zäh und unermüdlich ist und zu einer ,,oscillatio'' zwischen sich widersprechenden Gedanken führt.

Wenn jemand aber behauptet, dass er bestimmte Grundsätze gefunden habe, die ihm absolute Gewissheit geben, so ist dabei immer vorausgesetzt, dass gewisse Gedanken sich ihm in einer solchen Weise aufgedrängt haben, dass er nichts anderes tun konnte, als sie bejahen. Er tut dies aber nie auf Grund dieser Grundsätze als Gedanken an sich. Sein Denken selbst hat dabei eine solche Intensivierung erfahren, dass sie zu einer Stärkung von dessen Qualität geführt hat. Die Denkkraft ist grösser (besser intensiv-qualitativ stärker) geworden und erst diese Kraft hat den Zweifel überwunden. Hier wird eine dritte Dimension offenbar: das Denken als Kraft und Tat. Er gibt nun den Gedanken einen intensiven Modus, in dem der Zweifel nicht standhalten kann. Hier wird nicht länger der eine Gedanke gegenüber dem anderen gesetzt, sondern der eine von einem qualitativ-intensiven Denken ausgeprägte Gedanke hat sich gegenüber einem anderen als stärker bewährt.

Hier liegt aber eine Schwierigkeit vor, denn es mag deutlich sein,

---

[1] Vgl. für eine mehr theologische Darlegung der hier vorliegenden Probleme meine oben genannte Dissertation.

dass nicht nur der eine Gedanke von dem intensiven Denken eine bestimmte Qualität bekommen hat, sondern dass auch umgekehrt das Denken selbst gerade von diesem Gedanken wieder affiziert wird. Wir stossen hier also auf eine Wechselwirkung. Im Rahmen dieses Aufsatzes können wir hier keine eingehendere Analyse dieses Sachverhaltes geben und müssen uns darauf beschränken, den Leser darauf aufmerksam zu machen, dass die gewissheitgebenden Gedanken hier für eine Kraftwirklichkeit des Denkens selbst stehen. Wir können nämlich einen Gedanken nicht nur zweidimensional als ein objektenumfassendes Denken betrachten, sondern auch dreidimensional als ein Zeichen qualitativen Denkens selbst. Dieses Denken, obwohl jedem Menschen prinzipiell zugänglich, entsteht nicht von selber. Dazu wird eine selbstverständlich nicht individuell-psychisch misszuverstehende Denkkonzentration gefordert, in der das Denken einen Gedanken festzuhalten und andere in dessen Kraft zu sehen vermag. Dieser Gedanke wird dabei nicht als ein mehrere oder vielleicht sogar alle Objekte umfassender Begriff aufgefasst, sondern als ein bestimmtes qualitatives Denken selbst, das diese Objekte durchdringt und trägt. Der Grundgedanke wird hier nicht alles umfassen, sondern durchdringen und festhalten. In zweidimensionalen Denken betrachten wir die Gedanken in einer solchen Weise, dass der eine als Teil eines anderen aufgefasst wird un der Grundgedanke, aus dem wir alles herleiten, wird dann als allesumfassend betrachtet. Das Denken denkt hier in „räumlichen" Kategorien und wird nicht in seinen Tiefendimensionen berührt. Gedanken können aber auch einander anziehen und durchdringen. Sie gruppieren sich um einen Kernbegriff, der sie zu sich gezogen hat und jetzt ihnen einen Sinn gibt. Sprachlich äussert sich dies in dem Satz, wo der Kernbegriff (meist das Subjekt) andere Begriffe gleichsam zu sich gezogen hat. Von diesem Kernbegriff bekommen die anderen ihren Sinn. Das Denken selbst gibt aber den Gedanken diese Fähigkeiten. Das Denken selbst ist also den Gedanken gegenüber keine völlig „neutrale" Angelegenheit. Das ist es nur auf dem Weg des Verstandes, beim zweidimensionalen Denken. Das dreidimensionale Denken kann sich steigern oder verringern in Kraft und Qualität. Das dreidimensionale Denken, das sich seiner Kraft und seiner Aufgabe bewusst ist, wird auf diesem Weg weitergehen und auf die Suche gehen, nicht nach dem allesumfassenden Grundgedanken, sondern nach dem dreidimensionalen Gedanken, einen Gedanken also, der das tragende Denken selbst ist. Wir sagen also

besser: Ein solches Denken spürt nach der Grunddenkkraft, aus der ihre eigene Kraft quillt und die alles zu durchdringen und festzuhalten vermag. Nur derjenige, der selbst zu der Quelle seiner Denkkraft geht und dadurch zu einem solchen durchdringendes und festhaltendes Denken fähig ist, wird ein Auge für diese dritte Dimension des Denkens haben. Meist lässt man sein Denken von den vielen Objekten zerstreuen oder man versucht, über diese Objekte in einen leeren allumfassenden Begriff hinauszukommen. Wir werden das unten noch näher erläutern.

Es ist selbstverständlich für die Philosophie überhaupt von Bedeutung, auf diesen neuen Grundlagen und auf diesem Weg weiter zu gehen. Wir wollen uns hier darauf beschränken die Bedeutung dieses Weges für die Kriteriologie der philosophischen Gotteslehre klar zu machen.

Die Kriteriologie der religionsphilosophischen Gotteslehre

Der Gottesbegriff, der bis jetzt meist auf dem Weg der philosophischen Betrachtung und der dieser nahe stehenden Mystik gefunden wurde, ist der unpersönliche Gottesbegriff, wenigstens, wenn man nicht unter Einfluss der biblischen Offenbarung vor den letzten Konsequenzen zurückschrak. Man setzte dabei folgendes Kriterium voraus: einen solchen Gottesbegriff zu finden, aus dem man auf dem Weg der Gedankenexplikation die Welt und ihre Erscheinungsformen herleiten konnte. Das konnte geradlinig geschehen oder mittels einer dialektischen Negation. Immer wird dabei eine Begriffspyramide vorausgesetzt, wobei der Gipfel gebildet wird durch einen quantitativ und extensiv alles umfassenden Begriff. Dieser wurde unpersönlich aufgefasst, weil man in diesem räumlichen quantitativen Kategoriensystem alles Weltliche und auch die Persönlichkeit nur mittels einer Begrenzung des nur extensiv aufgefassten und jeder positiven qualitativen Bestimmung baren Begriff eines höchsten Wesens herleitete. Extensivität braucht dabei in diesem Zusammenhang selbstverständlich noch nicht eine ontologische Räumlichkeit zu bedeuten. Hier ist eine begriffliche Extensivität gemeint, die nur mittels einer Entleerung quantitativ allumfassend werden kann und aus der umgekehrt nur mittels einer Begrenzung und (eventuell dialektischen) Negation die positiven Qualitäten abgeleitet werden. Das Muster des obengenannten Denkweges gibt Spinoza, der das metaphysische Fundament aller unpersönlichen Mystik gegeben hat. Der extensive Charakter des hier

vorausgesetzten Kategoriensystems tritt bei ihm deutlich zu Tage.

Fragen wir aber nach dem Grund aller Dinge und alles Seienden, so werden wir, wenn wir uns an den obengenannten dritten Weg der Überwindung des Zweifels erinnern, nicht ein extensives, quantitatives Kriterium, sondern ein dynamisches, intensives Kriterium setzen müssen. Da der Zweifel nicht von extensiven Gedanken, sondern nur von einem kraftmässigen, intensiven Denken überwunden wird, wird das Denken seinen und aller Dinge Grund nicht in einem möglichst extensiven Begriff, sondern in einer alles tragenden und zu sich ziehenden Kraft suchen. Wir werden nicht nach einem Gottesbegriff suchen, aus dem auf dem Wege einer dialektischen oder geradlinigen Begriffsentfaltung alles Seiende abzuleiten ist, sondern wir suchen den Gott, der alles tragen, setzen und zu sich ziehen kann und von dem unser Denken qualitativ affiziert wird.

Wenn wir also bei der Frage stehen, ob Gott unpersönlich oder persönlich (d.h. hier Ichbewusst) aufzufassen sei, werden wir nicht fragen, welche von beiden Konzeptionen auch die andere umfassen kann, denn die quantitative Umfassung wird auch hier nur mittels einer Entleerung der Qualitäten, d.h. hier besonders der wirklichen Kräfte geschehen können. Der auf diesem Weg meistens als ,,überpersönlich'' konstruierte Gottesbegriff, der qualitativ, kraftmässig gesehen dem unpersönlichen am nächsten kommt, entbehrt jeder Tragkraft. Wir werden die Frage aber anders stellen müssen und fragen: welche der beiden Gottesbegriffe die andere an Kraft übertrifft und auch tragen kann. Es wird dann klar sein, dass das persönliche Denken dem unpersönlichen an intensiver Kraft überlegen ist.

> Dass das persönliche Denken die Urquelle der Kraft ist, wird u.a. in der psychoanalytischen Therapie angewandt, wo der Patient zum vollen Bewusstsein seiner Komplexe gebracht wird. Das Ich hat dann grössere Kraft als das Es.

Wir sehen also, dass das vernünftige Denken, das in qualitativer Kraft denkt, zu der Anerkennung eines persönlichen Gottes getrieben wird. Weiter denkend wird dieses Denken von der Offenbarung Gottes in Christo aufs höchste affiziert. Denn grössere Kraft als eine solche Liebe lässt sich nicht denken. Das Denken wird von dieser Kraft angezogen und muss ihr folgen auf dem Weg der qualitativen, intensiven Vertiefung des Denkens.''[1]

---

[1] Vgl. Dr. H. G. Hubbeling, o.c., S. 100ff., 107.

Auf diesem dritten Weg werden auch der ,,dissensus omnium'' und sogar die Momente des Zweifels beim individuellen Denker uns nicht beunruhigen. Wir werden sie aus einem Nachlassen der Denkkraft erklären müssen, das bei richtiger Anwendung von selber wieder verschwinden wird.

Selbstverständlich haben wir hier nur ein Programm gegeben, das noch einer weiteren Ausarbeitung und Erläuterung harrt, die wir dereinst zu geben hoffen.

IN DE TOONKAMER DER PASTORALE PSYCHOLOGIE

DOOR

B. BREEK

Rekken

1. De verschijning van enkele geschriften die zich bezighouden met onderwerpen uit het grensgebied tussen theologie en psychologie is een teken der intensiteit waarmede in de laatste jaren is geworsteld om de rechte verhouding van beide wetenschappen te onderzoeken en af te bakenen. De vraag 'Heeft de psychologie betekenis voor de theoloog?'[1] zal een ieder thans zonder enige twijfel bevestigend beantwoorden en wel om verschillende redenen die hier niet nader uiteengezet behoeven te worden. Kort samengevat kan men zeggen dat dit antwoord zich in tweeërlei richting beweegt. Enerzijds is er de ervaring dat kennis van de psychologie voor de theoloog in het algemeen en de pastor in het bijzonder onmisbaar is en anderzijds heeft de overtuiging veld gewonnen dat de theoretische bezinning op aard en grenzen der beide wetenschappen zowel de aanrakingspunten als de verschillende doelstellingen duidelijk in het licht stelt. Beide gezichtspunten staan natuurlijk in onderlinge wisselwerking en ondersteunen elkander.

Kortom: wij zijn thans uit de kinderkamer[2] naar buiten getreden en enkele auteurs nodigen ons uit hen te volgen naar de toonkamer der pastorale psychologie. Gaarne willen wij aan hun uitnodiging gevolg geven maar merken teneinde eigen uitgangspunt en beoordelingswijze duidelijk te stellen nog op dat wij dit doen als theologen. Zonder twijfel is er ook de mogelijkheid vanuit psychologisch gezichtspunt te schrijven over de geschriften in kwestie en wij kunnen slechts hopen – zowel voor de auteurs als voor het belang van het onderwerp – dat dit zal gebeuren.

2. Wat verstaat men onder pastorale psychologie? Dr van der Schoot – want hem mogen wij het eerst ontmoeten – definieert als volgt: 'Wij bedoelen met pastorale psychologie die psychologie, die de pastor nodig heeft om zijn werk in de huidige samenleving adequaat te vervullen. Pastorale psychologie is dus op zichzelf niet een

[1] Aldus de titel van een brochure van Dr. W. J. de Haan uit 1947.

[2] Wij zinspelen hiermede op de titel van een artikel geschreven door Dr. H. Faber. Zie Nederl. Theol. Tijdschrift, Jaargang 8, nr. 2.

apart soort psychologie, neen, het is *de* psychologie, voor zover de pastor die in het bijzonder nodig heeft'.[1] Onze auteur beseft ten volle de onvervangbare waarde van echte zielszorg als verwijzing naar een laatste Woord vanuit de laatste Werkelijkheid, maar wil belangrijke gedachten, methoden, inzichten en ontdekkingen uit de wereld van psychologie, psychotherapie en psychiatrie integreren in de zielszorg.[2] Op grond van deze overwegingen kiest Van der Schoot onverkort voor een opvatting, die hij als psychotherapeutische zielszorg kenschetst en daarom is de volgende formulering in zichzelf volkomen duidelijk: 'Zielszorg is het leggen en onderhouden van een tussenmenselijke relatie, waarin de zielszorger de ander op een bepaald ogenblik of in een bepaalde fase van zijn leven ontmoet en begeleidt om hem te helpen het Woord Gods in zijn situatie te verstaan'.[3] Belangrijk voor ons doel is ook, dat onomwonden wordt uitgesproken hoe het juist een theologisch criterium is 'dat ons leidt bij de bestudering van het pastorale gesprek, en dus ook bij het psychologisch kritiseren van de wijze, waarop dit vaak plaats vindt'.[4]

Wat dit theologisch criterium inhoudt mogen wij nog met een enkel citaat toelichten om daarmede onze inleiding te besluiten. 'Het zal er ten diepste om gaan, dat onze gesprekspartner zichzelf van God uit en tot God heen leert verstaan, als *mens Gods*, en zijn leven als door God geschonken, als gave en opdracht. Het bevrijdende van de zielszorg is daarbij, dat de mens ten diepste verstaan mag worden *vanuit zijn toekomst.* ...Het woord van de goddelijke vergeving is het woord dat toekomst geeft, nieuwe mogelijkheden en perspectieven opent. Het is immers het *scheppend* woord. Hier wordt het wonder van de herschepping aan een mens voltrokken, in het geloof, door de Heilige Geest, maar juist daarom werkelijk en waarachtig!'[5] Slechts voegen wij hier ter verduidelijking aan toe, dat Van der Schoot zich terdege rekenschap geeft van het feit dat het pastoraat meer aspecten heeft dan alleen de zielszorg maar gezien de doelstelling van zijn boek heeft hij zich enige beperking moeten opleggen.

3. Het is niet alleen interessant maar vooral ook leerzaam naast

---

[1] Dr. E. van der Schoot, Hoofdstukken uit de pastorale psychologie. Utrecht, 1959, blz. 13. Cursivering van de schrijver.

[2] Ibidem.

[3] a.w. blz. 31; vgl. Van dezelfde auteur: Nieuwe mogelijkheden voor de zielszorg, Utrecht, 1955, blz. 32 e.v.

[4] a.w. blz. 35.

[5] a.w. blz. 47. Cursivering weder van de schrijver.

het boek van de Utrechtse pastor een geschrift te leggen dat opgedragen werd aan de Wassenaarse gemeente. Wij bedoelen het werk van Dr. H. Faber 'Pastorale verkenning', dat beoogt het gebouw van de zielszorg met eigen middelen op te trekken.[1] Gezien het voorgaande vallen ons bij de lectuur minstens twee dingen op. Faber is immers in zijn definitie van zielszorg c.q. pastoraat enerzijds ruimer doch anderzijds strenger dan Van der Schoot. Wij citeren: 'Zielszorg moet voor ons zijn alle pastorale werk, waarbij de pastor zich bewust rekenschap geeft van het effect, dat het gesprek of het door hem geleverde betoog zal hebben in de psyche van de mens of mensen, die met hem op dit moment in relatie staan'.[2] De ruimte is dan gelegen in het practisch door-elkander-gebruiken der termen zielszorg en pastoraat, de strengheid wordt duidelijk wanneer wij er op letten hoe Faber pleit voor een nauwkeuriger onderscheiding, zo niet scheiding van zielszorg en psychotherapie. Toch wil deze auteur het zielszorgerlijk gesprek en het pastorale werk vooral benaderen vanuit de theologie, doch zulks sluit niet uit dat dit alles ook voorwerp van psychologisch onderzoek moet zijn. Blijkens de ondertitel van zijn geschrift wil hij een onderzoek instellen naar de gevoelsrelaties in het pastorale gesprek. Juist omdat de zielszorg een eigen, nader een sacraal, karakter heeft brengt dit in het gesprek een bepaalde kleuring mede, die de auteur fijnzinnig analyseert.[3] Het pastoraat mag dus niet worden opgelost in een therapie voor lichte gevallen, maar heeft een zelfstandige functie welke speciale gevoelsrelaties schept. Het gaat om een drievoudig luisteren, namelijk naar de ander, naar het Woord van God en naar het eigen innerlijk beleven van de gevoelsrelatie.[4]

Het theologisch criterium van Faber is daarom de profetische barmhartigheid welke de gesprekspartner wil helpen om zijn plaats tegenover de naaste en God op de rechte wijze te zien. Wij moeten ons wederom beperken, maar willen gaarne ruimte geven aan enkele kenmerkende citaten. Wat betreft de waarde van de psychologische vorming voor de zielszorg ziet Faber 'het eerder zo, dat de psychologie vooral een bijdrage kan geven aan een verbetering van de kwaliteit van zielszorg'. De opleiding tot het pastoraat 'moet uiteen

---

[1] In de serie „Practisch theologische handboekjes", Den Haag, 1958. Wij zinspelen op hetgeen in de inleiding wordt uiteengezet.
[2] a.w. blz. 12.
[3] De uitdrukking 'kleuring' is voor rekening van Faber.
[4] a.w. blz. 34. De auteur polemiseert hier met E. Thurneysen.

vallen in een normatief (dogmatiek en ethiek) en een descriptief gedeelte (psychologie en psychopathologie)'.[1]

4. Het gaat natuurlijk niet aan de werken van Faber en Van der Schoot zonder meer te vergelijken. Daarvoor is niet alleen de omvang, maar vooral ook de doelstelling tè verschillend. Bovendien was ons referaat zéér beperkt. Wij volstaan met er op te wijzen, dat er divergenties naar voren kwamen met betrekking tot de opvattingen omtrent zielszorg, psychologie en de hulp die de laatste aan de eerste kan bewijzen. Bij geruchte vernamen wij iets van een controverse in psychologicis! Maar wat ons hier vooral aangaat is dat er blijkbaar ook nuanceringen waren bij het hanteren der theologische criteria zowel in materieel als in formeel opzicht.

Wij bedoelen hiermede niet – althans niet in de eerste plaats – dat de ene auteur iets meer rechts c.q. links zou staan dan de ander. Wij vinden dit voorlopig zelfs in het geheel niet belangrijk. Het gaat er ons in dit verband om aan te wijzen dat de beoefening der psychologie, gelijk dit ook bij andere wetenschappen het geval is, zonder twijfel tòch samenhangt met de wereldbeschouwing en geloofsvisie der desbetreffende auteurs. Maar daarom is het des te meer urgent zich rekenschap te geven van inhoud en grenzen der wijze van wetenschapstoepassing.

Als wij hierop nu letten valt het op dat Faber véél voorzichtiger is ingesteld dan Van der Schoot en méér kritisch te werk gaat. Daarmede bereikt hij een zuiverder stellen van de pastorale opdracht en dit is naar onze mening een belangrijk winstpunt.

Om deze reden zegt Faber aan het adres van Van der Schoot: 'De zielszorger zal volgens hem – met behoud van het eigenlijke doel van de zielszorg – bereid en in staat moeten zijn een stuk psychotherapie in zijn arbeid op te nemen... Maar ik heb de indruk, dat hier met name voor de zielszorger problemen rijzen, die de schrijver niet heeft gezien.'[2] Van der Schoot weet natuurlijk wel van deze gevaren maar zij zijn voor hem redenen te meer een pleidooi te houden voor de opleiding van speciaal toegeruste pastores. Hij heeft herhaaldelijk gevallen ontmoet waarbij een therapie nodig was en neemt dan ook meermalen de behandeling op zich.[3] Wanneer men hem nu zou vragen wie hij eigenlijk is, pastor, psycholoog, psychiater of wellicht conflictuoloog antwoordt hij zonder twijfel: pastoraal

[1] a.w. blz. 74 en 80.
[2] a.w. blz. 21/22.
[3] Van der Schoot, a.w. blz. 97 en passim.

psycholoog. Daarbij wijst hij zowel op de eisen van de huidige maatschappij als op de trouwe dienst aan het Evangelie. De rechtstreekse verkondiging faalt immers meermalen. De nadere uitwerking laten wij terzijde, doch nemen dankbaar acte van zijn argumentatie. Wel blijven wij ons afvragen hoe dan de afbakening der verschillende werkterreinen moet liggen en wij doen dit in het bijzonder wanneer wij kennis nemen der gevallen die Van der Schoot bespreekt.

5. Zoals gezegd is Faber véél kritischer. Allereerst ten aanzien van de resultaten der psychologische wetenschap in het algemeen en der pastorale psychologie in het bijzonder. 'Want juist in het empirische vlak ligt voor ons een taak, waaraan wij nog ternauwernood begonnen zijn en die dringend om bewerking vraagt.'[1] Dit feit neemt natuurlijk niet weg dat hij pleit voor een nauwgezette studie der psychologie, integendeel het was hem een aanleiding deze metterdaad ter hand te nemen.

Wanneer het gaat om de verhouding van psychotherapie en zielszorg dan heet het dat 'ondoordachte grensoverschrijdingen hier direct gevaarlijk zijn'.[2] Reden te over om zich naar beide zijden te scholen, maar niet om beide terreinen te vermengen.

Omdat Faber open oog heeft gekregen voor de gevoelsrelaties welke het pastoraat met zich medebrengt wil hij in zijn zielszorg niet al te doctrinair zijn. De pastorale psychologie leidt tot wijsheid en begrip van menselijke verhoudingen! Daarom ziet hij tòch zulke hoopvolle perspectieven in het gesprek tussen zielszorger en psychotherapeut, erkent ook dat beider werkzaamheden in de practijk wel eens in elkander overgaan maar blijft gereserveerd.[3]

Toch roept ook Faber enkele vragen bij ons wakker, die wij hierbij willen neerschrijven. Zo wanneer hij handelt over de verhouding van ambt, gezag en Heilige Geest of wanneer hij spreekt over het bezoek in de zielszorg en daarbij een betrekkelijk willekeurige keuze doet.[4] Nu spreekt hij duidelijk uit een onderzoek te doen 'welks resultaten ook collega's met andere theologische opvattingen dan de mijne kunnen aanvaarden', maar wij vragen ons toch af of Faber de inhoud van het pastoraat zo in het vage mag laten als hij deed.[5] Of hij dit

---

[1] Wij hebben ons veroorloofd ook enkele andere werken van Dr. Faber in de discussie te betrekken. Dit citaat uit Ned. Theol. Tijdschrift, Jaargang 8, blz. 95.
[2] NTT, Jaargang 6, blz. 161.
[3] Cf. de slotbeschouwing van 'Over Ziek zijn', Assen, 1956.
Leerzaam is hier vooral de gevallenbespreking.
[4] Pastorale verkenning, hoofdstuk 3 en 4.
[5] a.w. blz. 12.

trouwens wel kan? Hij doet dit in psychologicis toch ook niet? Daarom menen wij gerechtigd te zijn – zowel na de ontmoeting met Van der Schoot als met Faber – om de vraag naar de expliciete verhouding tussen theologie en psychologie aan de orde te stellen!

6. Welnu, dit is reeds gedaan en wel door Prof. Roscam Abbing in zijn inaugurele rede, waarin hij met blijdschap constateert 'dat beide wetenschappen gedurende de laatste tientallen jaren verregaand haar eigen uitgangspunt, methode en karakter hebben gevonden'.[1]

In verband met de doelstelling van zijn inauguralis signaleert de hoogleraar dat 'een waarachtige theologie het rustige vermogen heeft het practisch nut van de psychologie naar waarde te schatten. Daarom moeten we in de practijk van het kerkelijk leven meer theologie hebben, en... méér psychologie'.[2] Wanneer het daarna gaat over de principiële verhouding van beide wetenschappen dan beziet Roscam Abbing deze begrijpelijkerwijs in het licht van zijn leeropdracht maar is volkomen duidelijk als hij zegt: 'De mens-écht-kennen is alleen mogelijk vanuit het horen van Gods Woord tot de mens, vanuit het geloven in Jezus Christus, de ware mens in eenheid met God... De theologische antropologie tekent de echte mens, maar de andere wetenschappen kunnen, met de nodige zelfkennis, ten opzichte van de theologische antropologie ook echte kennis van de mens geven.'[3]

Wij mogen niet vergeten dat de hoogleraar in zijn rede aan enige beperking was gebonden, daarom willen wij de promovendus van 1950 die meer ruimte tot zijn beschikking had nog gaarne horen. In zijn tè weinig gekende dissertatie 'Diakonia' ontwikkelt Roscam Abbing vanuit bepaalde christologische opvattingen zijn visie op het begrip dienst in dogmatiek en practische theologie. Hij behandelt daar ons probleem in de paragraaf over de dienst van het vermanen (pastoraat) en de zonde en komt na een uitvoerige argumentatie o.m. tot de volgende uitspraak: 'Pas als dienaar van het Evangelie kan men ten volle psychagoog zijn en de psycho-analyse goed benutten.' Toegepast op de zielszorg heet het: 'Soms is de zielenood van die aard dat in het gesprek van de zielzorger de verkondiging moet bovendrijven, soms ook moet de psychagogische vermaning de grootste ruimte krijgen, soms ook is de mens in zichzelf zo verstrikt,

---

[1] Over de verhouding tussen Theologie en Psychologie, Den Haag, 1958, blz. 2.
[2] a.w. blz. 3.
[3] a.w. blz. 9.

dat hij alleen psycho-analytisch, dus diakonaal geholpen kan worden.'[1]

Vanuit het Evangelie benadert men de mens door te verkondigen, te vermanen en te helpen. 'In de prediking is het verkondigen centraal, in de zielzorg treedt het vermanen meer naar voren, in de psycho-therapie is het helpen bepalend.'[2] Op de achtergrond van deze drievoudige dienst staat het werk van de Drieënige God. Daarmede hebben wij – zij het slechts in het kort – Roscam Abbing's theologisch criterium aangegeven.

7. Maar dit criterium krijgt zijn practische spits in het werk des Heiligen Geestes. 'De Heilige Geest wil namelijk Christus' dienst dienen door deze tot ons te laten doordringen, voor ons tot gelding te brengen. Het menselijk handelen dient dus het handelen van de Heilige Geest en dit handelen van de Heilige Geest dient het handelen van Christus.'[3]

Daarmede zijn wij gekomen aan de kern van ons probleem en tegelijkertijd bij het punt waar wij zowel Van der Schoot als Faber hadden verlaten. Deze beiden hadden toch ook in meerdere of mindere mate uitgesproken dat het laatste woord is aan de werking des Geestes. Wij menen daarom een zéér belangrijke conclusie te kunnen en te moeten trekken: In het gesprek tussen theologie en psychologie gaat het allereerst om het rechte inzicht in de pneumatologie. De leer des Heiligen Geestes staat ter discussie!

Dit is echter geen verbazingwekkend nieuws voor wie enigermate theologisch en historisch is geschoold, want dan is men vertrouwd met het feit dat in een reformatorisch denken de pneumatologie centraal staat. De grote ontdekking van de Reformatie is de leer aangaande de Heilige Geest geweest, zo heeft men ons herhaaldelijk geleerd (Noordmans, Koopmans!). Wij kunnen hetzelfde ook anders uitdrukken en zeggen: Nu het gaat om de toepassing van het heil ligt het volle accent op de pneumatologie.

Het is thans geboden allereerst bij Roscam Abbing na te gaan hoe het met betrekking tot dit punt is gesteld. Wederom leidt een citaat de verdere gang van ons betoog in, waarbij een goed theoloog als volgt spreekt: 'Het wonder van de Heilige Geest kan ook niet empirisch-psychologisch worden geanalyseerd. Maar, beste psycholoog, onderzoek gerust de menselijke factoren die bij deze bekering ook

---

[1] Diakonia, Den Haag, 1950, blz. 351.

[2] Over de verhouding tussen zielzorg en psychotherapie, Wending, Jaargang 7, blz. 313.

[3] Diakonia, blz. 413.

een rol hebben gespeeld, want de Heilige Geest werkt door de wil van de mens heen en gebruikt daarbij zijn gevoelens en gedachten. Zoals Christus waarachtig God en waarachtig mens was, zo gaat het ook bij de bekering goddelijk en tegelijk menselijk toe. Gij en ik, wij zien elk één kant van deze zaak die nu eenmaal twee kanten heeft.'[1] Zonder twijfel zinspeelt Roscam Abbing met de uitdrukking 'waarachtig God en waarachtig mens' op het klassiek-kerkelijk dogma, maar wij zijn van mening dat dit o.m. was opgesteld om alle dualisme te vermijden en ook de menselijke natuur van Christus in haar heilsfunctie te honoreren. Inderdaad gaat het ook bij de bekering goddelijk en tegelijk menselijk toe, maar dit is geen aanleiding één kant tout court uit te leveren aan de psychologie. Maar misschien interpreteren wij niet geheel en al juist, want Roscam Abbing schrijft toch verderop nog het volgende: 'Juist de theoloog weet van de menselijke keerzijde van het werk van de Heilige Geest...'[2], doch even hiervoor lezen wij: 'Als de mens niet tot God komt, komt God in Jezus Christus geheel tot de mens en heeft Hij tenslotte die mens, die schuldige mens, geheel in zijn liefde aangenomen. Dan is Zijn liefde dus geheel liefde-van-één-kant, geheel onvoorwaardelijk geworden, en dat maakt de angst van de mens onnodig, verouderd. Nu kan de mens zich bij het horen van dit Evangelie bekeren...'[3]

Wij stellen onzerzijds even scherp: Òf de mens kan zich bekeren maar dan is dit een zaak van de anthropologie, nader der psychologie òf de Heilige Geest wekt tot bekering maar dan is dit een gegeven dat om pneumatologische bezinning vraagt. Daarbij zal men alle docetisme moeten vermijden en de menselijke factoren theologisch verdisconteren.

Wederom schijnen wij langs het betoog van de hoogleraar heen te lopen, want hij schrijft immers: 'Godsdienst-psychologie blijft dus theologisch gezien een wettige wetenschap... Het is nuttig om de menselijke en de al te menselijke kanten van deze (christelijke) godsdienst psychologisch te bezien.'[4] Met deze zinsnede zouden wij nog wel mee willen gaan maar wij weigeren 'een wat gewaagder stap te zetten en te vragen om een normatieve psychologie van de christen'.[5] Deze samenvoeging van 'normatief' en 'psychologie' illustreert het-

---

[1] Over de verhouding blz. 13.
[2] a.w. blz. 14.
[3] Ibidem
[4] Over de verhouding blz. 14.
[5] a.w. blz. 15.

geen wij trachten te betogen. Zij is namelijk onhoudbaar want zij stelt twee ongelijksoortige grootheden in één verband. Wat Roscam Abbing hier bedoelt – een bedoeling waarmede wij overigens gaarne meegaan – is naar onze mening een zaak der pneumatologie. Dat de Heilige Geest wil wonen in een mensenhart is het wonder!

Zoals Jezus Christus ware God en ware mens is en beide naturen in de vereniging van één persoon voorwerp zijn van christologische bezinning zó is het ook in de pneumatologie. Het werk des Geestes is daad van de Vader èn de Zoon aan mensen, maar als gehéél voorwerp van pneumatologische bezinning.

Om het met Roscam Abbing zelf te zeggen: 'De Heilige Geest handelt echter zo dat de mens handelt, het geschenk is daarin pas echt geschenk, dat het de mens geschonken wordt zelf te geloven. In de pneumatologie moet elke docetische gedachte dat het werk van de Heilige Geest niet werkelijk tot menselijke daad wordt even streng worden geweerd, als elke ebionitische gedachte dat de mens zijn daden tot Geesteshoogte zou kunnen opvoeren.'[1] Waarmede wij slechts aan willen geven dat de hoogleraar de lijn van de promovendus niet geheel zuiver doortrekt.

8. Vanwege het belang der problematiek en mede om de personen met wie wij in discussie zijn getreden volledig recht te doen willen wij de grenzen iets wijder trekken.

De herleefde belangstelling voor de studie der psychologie is o.m. te danken aan de worsteling om de vormgeving van het christelijk geloof in de hedendaagse wereld. Eén der (noodzakelijke) aspecten hiervan is de studie van deze wereld en de plaats van de mens daarin. Voor hem immers is het heil bestemd! Nu zou men kunnen menen dat de verschillende wetenschappen, zoals in ons geval de psychologie, hierbij uitstekende diensten kunnen bewijzen en zonder enige twijfel is dit waar. Maar dan mag men één ding niet en nooit vergeten en dat is het volgende: Wij geloven in de God en Vader van Jezus Christus, die om ons mensen en om onze zaligheid is nedergekomen uit de hemel en vlees geworden is uit de Heilige Geest... Het menselijke, de menselijke natuur van Jezus Christus heeft een zéér bepaalde functie in het heilsplan Gods. Wanneer men de studie van dit menselijke uitsluitend zou toewijzen aan de verschillende anthropologische wetenschappen – hetgeen op zichzelf zéér goed mogelijk zou zijn –, dan moet men zich bewust zijn van hetgeen men doet.

[1] Diakonia blz. 96.

Men kan historisch spreken over de mens Jezus van Nazareth, men kan een psychologisch onderzoek instellen naar zijn levenshouding, men kan een sociologische peiling beproeven der toenmalige omstandigheden enz. enz. Wij voor ons zijn van mening dat wij tegenwoordig van dit alles zowel het recht als de grenzen inzien. Màär wij weten bovenal dat het gaat om de mèns Jezus Christus. De Openbaring is een historisch gebeuren, de Zoon Gods verscheen als mens in een bepaalde tijd, dat is juist de diepte der Liefde Gods. Exegetisch zowel als dogmatisch zijn wij hier toch wel tot een zekere communis opinio gekomen, vandaar dat wij nadere argumentatie achterwege laten hoezeer er verschillende nuances mogelijk zijn.

Welnu, wat wij over de christologie opmerkten geldt evenzeer met betrekking tot de pneumatologie, maar wij zijn van mening dat hier gevaren dreigen. In de christologie hebben wij juist als winst gesignaleerd dat men de menselijke natuur van Christus theologisch heeft verdisconteerd en aldus oog heeft gekregen voor de heilsfunctie van het menselijke in de openbaring. 'Het Woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond'. Evenzeer geldt echter, dat 'de wet van de Geest des levens U in Christus Jezus heeft vrij gemaakt...' zodat 'zij die naar de Geest zijn de gezindheid hebben van de Geest'.

Nu kan het niet onze opzet zijn de verhouding van christologie en pneumatologie voluit aan de orde te stellen. Wij beperken ons er toe op te merken dat hier verbanden liggen die echter geen identiteit vooronderstellen noch er ons toe mogen verleiden de parallelen tè ver door te trekken. Maar het bovenstaande wijst toch wel aan dat wij Christus door de Geest mogen leren kennen op een wel zéér reële wijze, want die Geest werkt als vrucht liefde, blijdschap, vrede enz.! Als wij dit weten komen er talloze andere vragen in het gezichtsveld: kerk en ambt, sacrament en wet enz. Ook dit kunnen wij hier slechts aanduiden, maar in verband met ons onderwerp moeten wij één ding duidelijk stellen: Uitgaande van het volbrachte werk van Christus stelt de Heilige Geest ons in de rechte verhouding tot God èn de naaste. In het kort willen wij dus tot uitdrukking brengen, dat de menselijke vormgeving van het christelijk geloof alleen recht te vatten is in een pneumatologisch – of wil men breder trinitarisch – verband.

Nu wij ons bevinden in de toonkamer der pastorale psychologie waar men ons deze menselijke vormen uitstalt missen wij deze pneumatologische achtergrond en doet het theologisch décor ietwat armoedig aan.

9. Het zou kunnen schijnen alsof wij vergeten waren dat duidelijk is uitgesproken – zeker door de drie auteurs welke wij hebben ontmoet – dat de pastorale psychologie psychologie is. M.a.w. dat deze wetenschap geen theologische pretenties heeft en dat wij dus met bovenstaande opmerkingen tòch de kern van het aan de orde zijnde probleem niet hebben geraakt. Wij willen zien wat hiervan waar is.

De belangstelling voor de psychologie is volkomen terecht en daarom zijn wij dankbaar voor hetgeen wij in de toonkamer te zien krijgen. Wij worden er geconfronteerd met een stuk werkelijkheid waarin wij allen leven en wij worden in aanraking gebracht met vragen die uiteindelijk onze èigen problemen zijn. Maar wat werkelijkheid wèrkelijk is vormt een vraagstuk dat wij tenslotte slechts vanuit een theologische visie kunnen benaderen.

Men behoeft slechts enige psychologische literatuur door te nemen om gewaar te worden hoe er om de achtergronden van deze wetenschap een soms hevige strijd wordt gestreden.[1] Wanneer men zich nu rekenschap geeft van deze controverse dan behaalt men niet alleen de winst die wij in het bovenstaande hebben aangewezen door er op te wijzen dat bezinning op de pneumatologie de rechte verhouding tussen theologie en psychologie in het gezichtsbeld krijgt maar men ziet dan ook de psychologie als wetenschap van de (wèrkelijke) mens.

Ook thans kunnen wij slechts bij wijze van aanduiding spreken; meer is trouwens niet nodig omdat het niet gaat om een volledige uitwerking der problematiek doch om het stellen der vraagstukken. De theologie is immers een zéér zakelijke wetenschap, zij bezint zich op de gegevenheden dezer wereld als schepping Gods, zij geeft zich rekenschap van de functie van het heil in de werkelijkheid en omgekeerd ook van de verhouding dier werkelijkheid tot het heil. Anders uitgedrukt: de theologie onderzoekt de relatie van de soteriologie tot de ontologie en zet deze in een trinitarisch verband.

Wat ons onderwerp betreft betekent dit dat theologische bezinning er in principe in moet slagen de rechte basis te vinden voor een nuchtere en zakelijke opvatting van de verschillende wetenschappen. De studie der psychologie met name wordt aldus gezet in een zéér kritisch kader doordat zowel de omvang als de grenzen der (menselijke) werkelijkheid nauwkeurig zijn afgepaald. Natuurlijk ontgaat het ons niet dat dit begrip 'werkelijkheid' nog een nauwkeuriger

---

[1] Men zie het eerste gedeelte van Roscam Abbing's rede en de hierbij aangehaalde literatuur.

analyse nodig heeft welke ook de psychologie nader zal moeten omschrijven. Daarbij zullen altijd wel verschillende opvattingen mogelijk blijken want de wetenschap is steeds op mars, maar het vertrekpunt zowel als het eindpunt zijn kritisch genormeerd. Deze kritische normering betekent tevens een ontische fundering. Ziehier een winst welke van niet te onderschatten betekenis is, zij kan in géén andere schatkamer worden verkregen.

Gaarne merken wij nog op dat Roscam Abbing in zijn rede deze dingen wel heeft aangeraakt maar in de loop van zijn betoog niet heeft waar gemaakt. Sterker nog: hij is deze achtergrond enigszins ontrouw geworden hetgeen waarschijnlijk samenhangt met het feit dat hij de categorie der schepping niet in het rechte gezichtsveld heeft gekregen.[1]

Voor ons moeten deze dingen een reden te meer zijn om de theologische achtergrond expliciet aan de orde te stellen.

10. Wanneer wij thans weer terug gaan naar de werken van Faber en Van der Schoot kunnen wij betrekkelijk kort zijn. Hebben deze auteurs door hun opvatting van psychologie enz. toch niet al te veel theologisch gepraejudiceerd? M.a.w. hebben zij zich door hun psychologische arbeid theologisch niet enigszins vastgelegd?

Reeds wezen wij er op dat wij bij Faber een zéér gereserveerde en critische houding hebben gevonden waarvoor wij hem uitermate dankbaar zijn. 'Want psychotherapie is niet alleen methodisch-technisch, doch ook principieel iets anders dan zielszorg. En hoewel er gevallen denkbaar zijn, dat een pastoraal gesprek ook een therapeutische uitwerking heeft, mag de pastor daarvan niet uitgaan... Zielszorg begint dus in principe daar, waar de psychotherapie ophoudt. Ja nog meer: zij staat in beginsel positief tegenover de psychotherapie'.[2]

Gaarne noteren wij ook nog het volgende: 'Voor mij is het zo, dat niet alleen de zielszorg begint, waar de psychotherapie ophoudt, doch dat de psychotherapie van haar kant ook, wanneer zij haar taak goed verstaat, naar de zielszorg vooruitwijst. Wanneer zij de mens wil helpen normaal te leren leven moet zij daarin ook zijn geloof als een normaal element zien en erkennen, dat een mens pas gezond is, wanneer hij ook op dit terrein van zijn leven op eigen benen staat'.[3]

---

[1] Wij denken aan de wijze waarop hij met name Romeinen 1 ter sprake brengt. Over de verhouding, blz. 12 en 13.

[2] Over Ziek zijn, blz. 203.

[3] Over Ziek zijn, blz. 204.

Juist op grond van dit bovenstaande moeten wij dan wel als desideratum naar voren brengen dat wij de theologische achtergronden nader uiteengezet zouden willen zien. 'Theologisch geformuleerd zijn wij dan niet meer het instrument van de Heilige Geest, die door ons heen de ander bereiken moeten, doch wij sluiten als het ware de contactmogelijkheid af.'[1] Wanneer Faber ons deze waarschuwing geeft (waarschijnlijk niet ten onrechte!), dan vraagt ons citaat minstens een toelichting. Of deze zinsnede: 'Zolang de beide subjecten elkaar niet gevonden hebben in een gezamenlijk buigen voor het boven-subjectieve van het getuigenis van de Heilige Geest, is het probleem van het gezag in het pastorale gesprek nog verkeerd gesteld.'[2] Ook in een populair geschrift vragen deze woorden om een nader theologisch relief (zie sub 5).

Bij wijze van wens maar zeker met niet minder nadruk stellen wij daarom dat wij van Faber méér hopen te ontvangen dan hij ons in zijn pneumatologie heeft gegeven en bij wijze van vermoeden spreken wij uit dat hij ook zijn opvattingen over de ecclesiologie mòet herzien.[3]

Wat Van der Schoot betreft mag tòch een woord van protest niet achterwege blijven. Dit woord moet dan gericht zijn tegen de wijze waarop hij de grenzen laat verflauwen. De auteur schrijft zelf: 'Een vraag, die in het kader van ons onderwerp telkens weer opduikt, komt ongeveer hierop neer: betekent de sterke nadruk op de waarde van psychologische hulp en psychotherapie in levensmoeilijkheden niet een miskenning en onderschatting van de eigen mogelijkheden en methoden van de zielszorg, ja, uiteindelijk een blijk van weinig geloof in God's hulp, leiding en kracht, in dienst waarvan de zielszorger zou staan?'[4] Wanneer hij dan opmerkt dat zijn boek antwoord op deze vraag geeft kan ons oordeel niet anders luiden dat zijn werk aan diepte gewonnen had wanneer hij zich nauwkeuriger rekenschap had gegeven van zijn theologische praemissen. Naar onze mening wordt dit volkomen duidelijk wanneer men het hoofdstuk leest over 'Psychologie(!) van het huwelijk en de huwelijksmoeilijkheden'. Wij denken in ons verband aan de wijze waarop hij bijvoorbeeld Tillich's uitspraak 'Geschichte ist Setzung des Neuen' inter-

---

[1] Pastorale verkenning, blz. 46.
[2] a.w. blz. 76.
[3] De ter zake kundige lezer zal onmiddellijk verstaan dat wij zinspelen op vroegere publikaties van dr. Faber.
[4] Hoofdstukken, blz. 111.

preteert.[1] Juist hier was er voor de schrijver van 'Hervormde Eredienst' alle aanleiding geweest de theologische achtergronden nader te ontvouwen en het pastoraat c.q. de pastorale psychologie ten aanzien van huwelijk en gezin aanzienlijk te verdiepen.

11. Enkele recente publikaties waren voor ons een aanleiding tot het schrijven van dit artikel. Wij geven gaarne onmiddellijk toe dat de keuze betrekkelijk willekeurig en zeker beperkt was. Ook hadden wij met evenveel recht kunnen handelen over de verhouding van theologie en sociologie maar waren dan waarschijnlijk tot een soortgelijke conclusie gekomen.[2]) En daarbij behoeft het niet te blijven!

Want waarom gaat het in diepste wezen? En dan zijn wij door de pastorale bewogenheid van onze auteurs in de goede richting gewezen. Het gaat om de functie en toepassing van het Evangelie in de wereld van heden. Daarbij willen zij de fouten en tekortkomingen van het verleden vermijden en een brug slaan naar een toekomst, waarin de theologie als bezinning op het heil de haar toekomende plaats verkrijgt. Bovendien hebben zij ons de ogen geopend voor wat men tegenwoordig wel eens de niet-theologische factoren noemt. Zij wijzen ons op de vele belemmeringen die de tegenwoordige maatschappij opwerpt voor hem of haar die op zoek is naar de levende God. In deze nood willen zij velen de helpende hand bieden in een zéér brede zin.

Maar dan moeten wij twee dingen niet vergeten! Allereerst dat wij tot een theologische waardering van deze nood der practijk komen. Anders is het gevaar niet denkbeeldig – wel niet bij onze auteurs maar zeker bij hun epigonen! – dat wij het gewenste doel voorbijschieten door de gesignaleerde nood niet in alle diepte te peilen. Ons dunkt dat de tegenwoordige practijk hiervan wel enkele voorbeelden laat zien. Practische problemen zijn theologische vragen en de theologie is qua talis practisch. Deze fundamentele stelling moet ons uitgangspunt zijn en blijven.

Een volgende opmerking sluit hierbij aan, is eigenlijk de vooronderstelling van al het voorgaande. Het gaat om de dienst welke de hulpwetenschappen aan de practische vorming van de theoloog kunnen verlenen. Om zijn opdracht te vervullen grijpt deze theoloog dankbaar alle hulpmiddelen aan. Maar hij moet dat gòed doen!

---

[1] Hoofdstukken, blz. 131.

[2] Wij verwijzen de belangstellende lezer naar de laatste nummers van het 'Zeitschrift für evangelische Ethik'.

Anders vervalt hij in fouten die hij juist had willen vermijden. Om het concreet te zeggen: Men tracht de gevaren van docetisme en spiritualisme te omzeilen, maar ontloopt ze toch niet geheel en al. Want men wijst aan de hulpwetenschap toe hetgeen allereerst tot het domein van de theologie behoort, daarmede ontzegt men haar de facto het recht te oordelen over dingen die haar de iure toekomen. Fouten die men al of niet terecht aan het verleden verwijt worden in het heden wederom gemaakt zij het in een andere vorm, daarom biedt de toekomst niet zoveel kansen als het soms kan schijnen. Wij bedoelen deze laatste zinsnede zeker niet te richten tegen de door ons aangevoerde auteurs, maar zouden haar als algemene opmerking toch wel gaarne plaatsen.

12. Toch hadden wij met de keuze der besproken geschriften wel een vooropgezet doel. Beter nog: hun strekking heeft ons naar dit doel verwezen.

Want wie zich in deze en dergelijke geschriften verdiept wordt weer overtuigd van de centrale plaats welke het pastoraat in ons theologisch denken en doen behoort in te nemen. Dit artikel wil vanuit een practisch aspect deze nadere fundering aanwijzen. Wat wij nodig hebben is een *theologie van het pastoraat*.

Ons rest nu even aan te stippen dat dit om meerdere redenen dringende eis is. Practische problemen zijn theologische vragen en de theologie is qua talis practisch, zo schreven wij. Deze leidende stelling vanuit de Schrift nader toe te lichten is voor de gevraagde theologische fundering een eerste vereiste. Dit onderzoek zou dan tevens aanwijzen hoe fundamenteel het pastoraat in die Schrift verankerd ligt. Het deelt immers in de opdracht van dè Pastor en is daarmede profetisch-getuigend, priesterlijk-offerend en koninklijk-dienend.

Vanuit deze christologische schatkamer kan het theologische gebouw verder opgetrokken worden en de practische bruikbaarheid ware te bewijzen in de ontvouwing en toepassing van het heilsgebeuren. Hierbij zal het er nu terdege om gaan of de reformatorische inzet nog steeds houdbaar is wanneer men stelt – zoals wij in dit artikel hebben gedaan – dat de pneumatologie in deze een fundamentele rol speelt. De verhouding van werkelijkheid en heil te analyseren mogen wij niet verzuimen teneinde onze opdracht blijvend te zien in een trini-tarisch licht.

Van alle zijden worden wij dus in de richting van theologische bezinning gedrongen. Een bezinning die haar vruchtbaarheid bewijst

wanneer wij ons via de ecclesiologie rekenschap geven van de diensten die de hulpwetenschappen kunnen bewijzen. Bedoeling van ons artikel was mede aan te tonen dat de inschakeling dezer diensten niet al te praematuur mag geschieden op straffe van schade te doen aan de volheid van het Evangelie.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

ALFONS KIRCHGASSNER, *Die Mächtigen Zeichen.* Herder, Basel, Freiburg, Wien, 551 S., 16 Bildtafeln.

De bedoeling van dit werk is om bij te dragen tot een beter verstaan van de liturgie en de cultus door de achtergronden ervan te laten zien. Alle cultushandelingen zijn algemeen menselijke uitingen en zij hebben in de oudste tradities der mensheid hun grond. Het mythische denken beweegt zich in de wereld der symbolen en het is hierdoor dat de enkeling als lid van zijn gemeenschap wordt opgenomen in de orde der hogere machten. Dit concrete denken is niet in strijd met het rationele, maar gaat eraan vooraf en blijft behouden.

De schrijver, een r.-kath. geestelijke, is van mening dat de christelijke riten in een veelzijdige samenhang staan met de godsdienstige overleveringen der mensheid, zodat men deze moet kennen om de zin der eerstgenoemde te verstaan. Daaruit blijkt tevens hoezeer de kerk zelf hierdoor algemeen menselijk is, hetgeen van belang is in een tijd als de onze, waarin het oecumenische denken en de ontmoeting der godsdiensten aan de orde zijn. Na de inleiding, verdeeld in: Kultische Frömmigkeit, Begründung des christlichen Kultes en: Kritik am Kult, bespreekt het eerste hoofdstuk de verhouding van jodendom en heidendom, en christendom en heidendom en geeft voorbeelden van de historische ontwikkeling. Hier vinden we dus ook de principiële opvattingen van de schrijver, die wij aan enkele door hem gegeven citaten toelichten: Es gilt „in jedem Irrtum die verborgene Wahrheit zu finden". „Darum sind vom Anfang des Menschengeschlechtes an diejenigen, die an ihn (d.h. Christus) glaubten und ihn auf welche Weise immer verstanden (utcumque intellexerunt) und nach seinen Geboten fromm und gerecht lebten, wann immer und wo immer sie waren, durch ihn zweifellos selig geworden" (ep. 102). „Was jetzt die christliche Religion genannt wird, war schon bei den Alten vorhanden und fehlte nie vom Anfang des Menschengeschlechtes, bis Christus im Fleische kam. Seitdem fing man an, die wahre Religion, die schon vorhanden war, die christliche zu nennen" (Retract., I, 13, 3). Na deze drie aan Augustinus ontleende citaten tenslotte nog een van de dichter Apollinaire: „Die Fetische Ozeaniens und Guinea's sind Christusse einer andern Form und eines andern Glaubens".

De positieve houding tegenover alle niet-christelijke godsdiensten is hiermede duidelijk geworden. Het boek is nu verder gewijd aan een fenomenologie van de godsdienst in de ruimste zin van het woord, waarbij dan telkens verwezen wordt naar christelijke symbolen en handelingen. Heel de godsdienstige verschijnselenwereld komt ter sprake in de hoofdstukken getiteld: Weltbild, waarin het archaïsche denken besproken wordt; Symbol, waaraan een honderdtal bladzijden gewijd zijn; Kategorieën, o.a. over correspondentie, participatie, macht, heiligheid en reinheid; Elementarformen, over woord, mythe, ritus, offer, spel en cultus, magie en cultus; Raum und Zeit, over de plaats, de grens, het midden, de

tijd en het feest; Anfang und Ende, over inleiding en beëindiging, kringloop en herhaling; tenslotte: Einzelne Riten: o.a. processie, ommegang, aanraking, bedekking, onthulling, zalving en reiniging, waarna enkele slotopmerkingen volgen benevens een bibliografie en een register. Dit werk, met 24 goede afbeeldingen verlucht, is zoals men ziet een volledige godsdienstfenomenologie en dan een zeer goede, waarbij de verwijzing naar de christelijke gebruiken het besef van de actualiteit van de cultus versterkt.

In zijn slotopmerkingen stelt de schrijver de vraag of men niet op deze wijze in een relativering van het christelijke vervalt. Hij maakt hierbij een duidelijk onderscheid tussen de feiten, die niet te ontkennen zijn en die dienen om aan het geloof uitdrukking te geven, en de inhoud, d.w.z. de boodschap van het heil in Jezus Christus. Moet men om aan iets nieuws uiting te geven een nieuwe taal scheppen, vraagt hij. Zoals men de geloofswaarheid in de kindertaal kan vertolken, zo kan ook de kerk Gods openbaring verbeelden in vormen, die uit de kindertijd der mensheid stammen. Het omgaan met symbolen behoort tot het wezen van de cultus, en dus moet men teruggrijpen op die mentaliteit, die nog in symbolen dacht, sprak en handelde, zonder dat men zich met deze mentaliteit vereenzelvigt. Het is de grootheid van de liturgie dat zij zich van zulke traditionele vormen bedient. En overigens is veel godsdienstig inzicht uit vroeger tijd ons verloren gegaan, hetgeen vooral geldt van de symbolische kennis en van het inzicht, dat de materie meer is dan louter quantum. Men moet tegen het materialisme waken, maar een extreem spiritualisme is even gevaarlijk en de kerk heeft het docetisme verworpen. Zij heeft ook de magische tekenen opgenomen en ze in heilige tekenen veranderd.

Dit is een wijs en knap boek, dat van een grote studiezin en -ijver getuigt. Natuurlijk blijven er allerlei vragen staan, met name van anthropologische aard. Want ook hier wordt geen oplossing gegeven van het probleem van de eenheid der structuren, die het mens-zijn vertoont. Al is het een grote vooruitgang, dat men niet meer als voorheen zonder meer Lévy-Bruhl en aan hem verwante denkers verwerpt en de mens bovenal als homo rationalis ziet. Want dan was dit boek nooit geschreven.

K. A. H. HIDDING

H. KRAEMER, *Vormen van Godsdienstcrisis*, Mededelingen der Kon. Ned. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 22, No. 3, N.V. Noord-Hollandse Uitg. Mij. Amsterdam 1959, 34 blz. f 2,50.

Schrijvers van groot en klein formaat hebben tot vervelens toe de moderne crisis der zekerheden geanalyseerd. Men zou dus menen, dat er weinig nieuws over dit onderwerp te zeggen is. Nochtans speelt Kraemer het klaar om een betoog over vormen van godsdienstcrisis op te zetten, dat boeit door de zakelijke aanpak van het probleem, de treffende kenschetsen, die van grote belezenheid getuigen, en de indringende observaties. Onder godsdienstcrisis verstaat Kraemer het vooral voor de Westelijke cultuurgeschiedenis kenmerkende feit, dat telkens de godsdienst als

fundamenteel menselijk en cultuurgegeven principieel kwestieus wordt gesteld, zowel wat aangaat haar waarde als haar waarheid. Ook in India en China kwam oudtijds atheïsme voor. Sinds de Sophisten is de betwijfeling van de zin en de waarheid van de godsdienst echter een typische trek van de Westerse cultuur. Exponenten daarvan zijn de denkers uit het tijdvak der Verlichting, speciaal Voltaire, later Comte, Marx, Nietzsche en Dostojevski. Na de eerste Wereldoorlog zijn alle grote levende godsdiensten in een gistingsproces geraakt. Al wordt er in de moderne godsdienstkritieken niets werkelijk nieuws gezegd, de situatie is toch in zo verre nieuw, dat de wijze, waarop en de middelen waarmede de godsdienst voor de rechtbank van het zelfbewuste seculair-immanente denken in verhoor wordt genomen veel agressiever zijn dan te voren. Het is belangrijk, dat Kraemer dit feit in een helder licht heeft gesteld. Overigens kan men, mij dunkt, met recht betwijfelen of hij gelijk heeft met zijn stelling, dat onze moderne cultuur essentieel irreligieus is. Indien dit juist zou zijn, is het niet in te zien, hoe er voor het Evangelie nog ooit een klankbodem in de Westerse beschaving gevonden zou kunnen worden, wat toch Kraemers wens moet zijn, al wordt deze niet uitgesproken, omdat hij zich strikt beperkt heeft tot een zakelijke situatie-tekening. Men mist in dit geschrift enigszins het gezichtspunt, dat crisis en twijfel onmisbaar zijn en zowel individueel als collectief tot nieuw geloof kunnen voeren.

C. J. Bleeker

Présence du Bouddhisme, sous la direction de René de de Berval, France-Asie, Saigon (Viêt-Nam), Imprimerie Nouvelle d'Extrême Orient, 1959, 1024 blz.

Dit volumineuze boek, Tome XVI van „France-Asie, revue mensuelle de culture et de synthèse", verscheen ter gelegenheid van het 2500ste jaarfeest van het Parinirvāna van Boeddha. Het is een poging om de balans van het Boeddhisme op te maken en de actie-radius van deze godsdienst in verleden en heden te bepalen. De bekende Franse Indoloog Jean Filliozat schreef de „préface" en de beroemde Italiaanse Tibetoloog Giuseppe Tucci handelde over „Buddha Jayanti", dat is het genoemde herdenkingsfeest. Deze twee bijdragen verlenen „standing" aan dit werk, dat hoewel goed opgebouwd, toch het ietwat journalistieke karakter heeft, dat aan elke bundel essays eigen is. Na vier inleidende artikelen volgen bijdragen van verschillende auteurs over: „Le Buddha; Enseignement; Aspects (n.l. Mahāyāna en Theravāda); Diffusion; Contribution à la Connaissance, à la Culture, à la Médecine sociale; Interactions; Situation; Perspectives". Hoofdstuk B bespreekt „Le Bouddhisme d'après les textes palis", met als aanhangsel „Sermon sur le Bouddhisme Zen". Hoofdstuk C is getiteld „Étappes" en bevat gedachten over de ontplooiing van de Boeddhistische studies. Interessant is hoofdstuk D, genoemd „Actualisation", dat de verbreiding van het Boeddhisme in de landen van het Verre Oosten en in het Westen uitvoerig land voor land beschrijft. Feitelijk bestaat dit overzicht uit een serie kenschetsen van de verschillende typen van het Boeddhisme. Tevens laat het zien, hoe groot de span-

kracht van het Boeddhisme is geweest en nog is, wat door zeven kaarten en tabellen aanschouwelijk wordt voorgesteld. Hoofdstuk E is een „Glossaire". Hoofdstuk F biedt een „Bibliographie" van 43 blz. De tekst wordt verlucht door 110 platen van Boeddhistische kunstwerken, waarvan het merendeel in het Westen onbekend is. Reeds daardoor is dit een waardevol werk. Er valt niet aan te denken dit omvangrijke boek, mij door bevriende hand toegezonden, werkelijk te recenseren. Met deze aankondiging moet ik volstaan. Wat ook voldoende is, omdat de godsdiensthistorici, die zich voor het Boeddhisme interesseren, hiermee attent gemaakt worden op de verschijning van dit werk en de niet-vakman hieruit kan begrijpen, dat „Présence du Boeddhisme" een indrukwekkende presentatie van deze godsdienst als geestelijke macht is. C. J. B.

R. D. G. Ph. Simons, *Bijgeloof en Godsziekte.* De Brug-Djambatan, Amsterdam, 1959, 60 blz.

In dit geschrift is een medicus aan het woord, die zijn collega's in de tropische geneeskunde van dienst hoopt te zijn door hen wat te vertellen over de opvattingen van primitieve volken, met name in de negerzônes van America en Africa, over verschillende ziekten, in het bijzonder de lepra. Dat is een waardevolle handreiking, die „een hiaat in de boeken over tropische geneeskunde" vult. Het is te hopen, dat doktoren, die in genoemde streken hun moeilijke arbeid verrichten, zich door Dr. Simons laten voorlichten. Voor deskundigen staat er niet veel nieuws in dit boekje, dat bovendien al te anecdotisch van aard is en de vorm van een goed uitgebalanceerde dispositie van de stof te veel mist. C. J. B.

Joost A. M. Meerloo, *Alle leven danst.* Van primitieve dans tot Rock'n'Roll en modern ballet. Amsterdam (De Brug-Djambatan), 1959. 152 blzz. 91 ill. buiten de tekst. Prijs f 17,50.

Aan wetenschappelijke eisen, die in dit tijdschrift uiteraard allereerst aan de orde komen, voldoet dit boek niet. Het is – zowel wat de tekst als wat het fotomateriaal betreft – weinig systematisch, weinig critisch, weinig zorgvuldig. Als hoofdthema stelt de auteur de dans als communicatiemiddel. Maar een wezenlijk aspect hiervan, zoals het spel van naderen en wijken, d.w.z. de ambivalentie tussen agressie en vlucht, komt nauwelijks ter sprake, hoewel alleen reeds de opgenomen foto's van dieren de schrijver verplichten, om op dit onderwerp in te gaan. Aan de andere kant betrekt hij bijkomstigheden in zijn betoog.

De keuze der foto's is wetenschappelijk in verschillende gevallen onverantwoord. Van bronnenonderzoek en -critiek is geen sprake. Zo verlaat de schrijver zich voor Eskimo's, Indianen en Australische autochthonen op de Exclusive News Agency. Het resultaat is dan ook, dat men Australiërs ziet met een soort van luierbroeken aan en Indianen, die geen Indianen, maar als Indianen verklede, blanke zakenlieden zijn uit Prescott, Arizona (nadere gegevens J. Heijink, Rotterdam). De toelichtingen bij de

foto's zijn onvoldoende, soms onjuist. Voor de slangendans der zo pas vermelde „Smoki"(!) Indianen bijv. had de schrijver in ieder geval Benedict's wijd en zijd bekende „Patterns of culture" even kunnen nakijken.

Maar ook als populair boek, als een plaatje met een praatje, is het boek niet bijzonder geslaagd te noemen. Hoe de zgn. general reader op de tekst zal reageren, waag ik niet te voorspellen. Van de religieuze dans zal hij in ieder geval een zeer eenzijdige indruk overhouden. De schrijver spreekt echter uitdrukkelijk van „dit fotoboek". Wanneer men in overeenstemming hiermee bij de beoordeling het accent legt op „het plaatje", dan valt er evenmin veel goeds van deze publicatie te zeggen. Zelfs een amateur op dit terrein zou vele foto's zowel van blanke als van nietblanke dans zonder veel moeite door betere kunnen vervangen, enkele goede uitzonderingen daargelaten.

Juist omdat de dans voor de fotografie niet een gemakkelijk object is, had de auteur bij de keuze der foto's de hoogste eisen moeten stellen. Nu krijgt men te zelden het gevoel, dat in de momentopname iets wezenlijks vastgelegd is. Dat geldt o.m. voor foto's van vissen, een gravure van dansende Indianen, een jazzband, moderne mambo- en tango-dansers. Het verband tussen het onderwerp en foto's als die van roltrappen-met-publiek in een hedendaags warenhuis, van een Medusa-schilderij, van Zadkine's bekende beeld in Rotterdam en van een Oosterse asceet is ver gezocht, zo niet zoek. Merkwaardig genoeg wordt ook de Nederlandse vertaling van Meerloo's essay gekenmerkt door een gebrek aan zorgvuldigheid. Al met al een slordig boek. F. SIERKSMA

OUDE TESTAMENT

J. G. AALDERS, *De verhouding tussen het Verbondsboek van Mozes en de codex Hammurabi*, Serie Exegetica 3, 2; 52 blz. Van Keulen, Den Haag 1959. Prijs f 3,95.

Op een overzichtelijke manier heeft de Schr. bepalingen uit Exod. 21–23 vergeleken met bepalingen uit Hammurabi's wet. De overeenkomstige regels worden naast elkaar afgedrukt in vertaling, waarna een korte beschouwing volgt. Doorgaans wordt de mogelijkheid van ontlening afgewezen, op grond van de theorie der goddelijke inspiratie (het „schriftgelovig standpunt" in de vreemde terminologie van de Schr.), en op andere gronden, van juridische en historische aard, soms ook gepaard met een zedelijke of godsdienstige waardering, die weer samenhangt met de eerstgenoemde grond.

Dr. Aalders zal in de meeste gevallen wel de juiste partij gekozen hebben, wanneer hij zich aansluit bij hen die weinig of geen direct verband tussen de twee wetgevingen veronderstellen. Het heeft mij verbaasd dat hij het werk van de Nederlandse rechtshistoricus, M. David, niet heeft gebruikt, terwijl hij wel aandacht besteedt aan auteurs die op dit terrein geen zelfstandig onderzoek hebben ingesteld. Ook doet het vreemd aan dat de Schr. blijkbaar geen of weinig verschil opmerkt tussen het rechtsbesef van de opsteller(s) van Exodus en het onze. Zo ontgaat hem de be-

tekenis van de nacht in een bepaling als in Exod. 22:2v. De bepalingen in Exodus slaan op het gezeten, waarschijnlijk Palestijnse leven. Kan Mozes de al dan niet geïnspireerde schrijver van dergelijke bepalingen geweest zijn? Zo zijn er bij de lectuur meer vragen te stellen, die de lezer tot twijfel brengen aan sommige gevolgtrekkingen en veronderstellingen. Dit neemt echter niet weg dat wij in dit boekje een interessant vraagstuk opnieuw duidelijk voor ogen krijgen, niet het minst door de zorgvuldige vertalingen van teksten, die niet voor ieder gemakkelijk toegankelijk zijn.

P. A. H. de Boer

Vilh. Møller-Christensen en K. E. Jordt Jørgensen, *Plantenleven in de Bijbel.* Vertaald door J. M. Vreugdenhil en J. W. de Groot. Serie: Bibliotheek van boeken bij de Bijbel 12, 2. 158 blz., geïllustreerd. Bosch en Keuning, Baarn 1959. Prijs f 2,90 (serie-prijs f 2,25).

Natuurlijke theologie in deze vorm zal ieder welkom zijn. De auteurs zijn geen botanici. Hun werk getuigt echter van grote belezenheid en tevens van grote belangstelling voor de bijbel en voor het land van de bijbel. De vertaling laat zich prettig lezen. De tekeningen zijn duidelijk en de rangschikking maakt met het register het werkje zeer gemakkelijk toegankelijk. Literatuuropgaven zijn helaas achterwege gebleven. Hier mag worden gewezen op een uitvoeriger studie van H. N. en A. L. Moldenke, „Plants of the Bible", Waltham, Mass., U.S.A., 1952.

de Boer

D. van Maanen, *Koning David,* leven en regering van de man naar Gods hart. Serie: Bibliotheek van boeken bij de Bijbel. 168 blz. Bosch en Keuning, Baarn (z.j.).

Dit boekje is een dappere poging uit de verhalen over David, met psalmen hem toegedicht, een levensverhaal te maken, waarin David's levensloop een schakel vormt in een heilsplan, dat God eerst met David's onderdanen en later met de Christenen wordt verondersteld te ontwikkelen. De Schr. heeft met grote ernst de hebreeuwse bronnen gelezen en tot een geheel trachten te maken. Hij heeft dikwijls een verklaring gezocht en gevonden in zijn uitgangspunt. Wanneer men dit niet met hem deelt, is het moeilijk elke voorstelling van de gebeurtenissen te waarderen. De Schr. is aan de inleidingswetenschap en derhalve ook aan veel studie op tekstueel en historisch exegetisch gebied voorbij gegaan.

Ware dit niet het geval geweest, het boekje zou waarschijnlijk ongeschreven zijn gebleven. Ik zou dit jammer vinden, want er staan mooie, verhelderende en bovendien dikwijls goed gestelde gedeelten in dit boek, die de verschijning van waarde maken. Ik vrees evenwel dat het perspectief, waarin de Schr. David's levensverhaal plaatst en van waaruit hij het doorzichtig maakt, zo wezenlijk wordt geacht, dat de Schr. deze waardering van onderdelen een te povere beloning vindt.

Het boekje is, evenals het hierboven besprokene, keurig uitgegeven.

de Boer

A. VAN DEN BORN, *Koningen*. De boeken van het Oude Testament, Deel IV, Boek II. J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1958. 237 blz.

Noch in het buitenland, noch ten onzent zijn commentaren op de boeken der Koningen dik gezaaid. Alleen al om deze reden begroeten we de verschijning van deze (R.K.) commentaar met grote ingenomenheid. De vreugde wordt echter verhoogd door het feit dat het zulk een goed werk geworden is. Van den Born, van wiens hand in deze reeks al eerder een commentaar op Samuël verscheen, is een bekwaam exegeet, die rustig en bezonnen zijn wetenschappelijke weg gaat en van wie men veel kan leren.

Deze serie draagt een semi-populair karakter. Dit betekent dat de tekstcritiek vrijwel geheel buiten beschouwing wordt gelaten en de toelichtingen op de tekst summier zijn gehouden. Waar ze echter gegeven worden zijn ze zakelijk en verhelderend. De waarde van het boek wordt ongemeen verhoogd door een appendix, waarin niet minder dan 33 buitenbijbelse inscripties, die op de in het boek Koningen beschreven omstandigheden betrekking hebben, in vertaling worden gegeven. Tot bijzondere opmerkingen geeft de exegese nauwelijks aanleiding. De taal van Koningen is niet zo moeilijk en daardoor het aantal varianten in de tekst gering. In I 11:20 vat de auteur, waarschijnlijk terecht, *tachpenes* als een appellativum op en niet, zoals gewoonlijk geschiedt, als een nomen proprium. Over zijn exegese van *b^{e}rósj ha^{c}am* in I 21:9, blijkens de toelichting opgevat als een aan Naboth toegedachte ereplaats, zou men met de auteur van mening kunnen verschillen. Het komt de recensent voor dat hier gedacht moet worden aan het plaatsen van Naboth voor het front van het volk, zodat iedereen hem goed kon zien. In de gegeven situatie kan van een eerbewijs aan Naboth in geen geval sprake zijn. *Na^{c}aré melek asjsjur* in II 19:6 kan men niet vertalen met „knaapjes van de koning van Assyrië". Uit Esth. 2:2 blijkt dat hier de hovelingen van de koning zijn bedoeld. In II 23:24 wordt *ha-j^{e}do^{c}nim* met „bezitters van vertrouwensgeesten" vertaald. Duidelijkheidshalve had de auteur misschien beter met het meer gebruikelijke „waarzeggers" kunnen volstaan.

De stijl van de vertaling is fraai en levendig, al neigt ze hier en daar naar het gemeenzame, een euvel waaraan R.K. bijbelvertalingen naar mijn ervaring wel vaker mank gaan. Zo wordt op blz. 41 van koning Salomo gezegd dat hij wist mee te praten over alle soorten van bomen enz. en lezen we op blz. 85 dat Jerobeam het altaar dat hij te Bethel gemaakt had besteeg in de maand die hij uit zijn eigen verzonnen had. Dit zijn echter schoonheidsfoutjes die onze bewondering voor deze voortreffelijke commentaar niet kunnen verkleinen.

In het goed gecorrigeerde boek bleef, voor zover ik zien kan, slechts één foutje staan; op blz. 135 staat Elias, terwijl Eliseus is bedoeld.

H. A. BRONGERS

NIEUWE TESTAMENT

CLEMENS KOPP, *Die heiligen Stätten der Evangelien.* Friedrich Pustet, Regensburg 1959, 544 blz., 9 kaarten, 66 afbeeldingen. 35 D.M.

De Nederlandse predikant of nieuwtestamenticus, die de diepverscholen wens koestert om eenmaal in zijn leven de heilige plaatsen van de Evangeliën te bezoeken, zal dit boek helemaal bovenaan op de lijst van zijn reisbenodigdheden moeten plaatsen. C. Kopp heeft een vrijwel volledig en buitengewoon boeiend handboek voor de moderne pelgrim geschreven. ,,Das Buch wendet sich an den Fachman, den Historiker und Exegeten, aber auch an den interessierten Laien, der wissen möchte, was man heute wissenschaftlich exakt über die heiligen Stätten und ihre Beziehung zur Geschichte Jesu sagen kann..." Dit laatste is door Kopp op uitstekende wijze uitgewerkt.

Kopp heeft het materiaal in 'historische' volgorde gerangschikt. Hij behandelt de plaatsen die het toneel waren van Jezus' geboorte, leven, dood, opstanding en hemelvaart, en de plaatsen welke verband houden met leven en werken van Johannes de Doper. Dit zijn in totaal 44 plaatsen in Bethlehem, Jeruzalem en andere steden en dorpen in Palestina, waar eenmaal tradities waren of nog bestaan.

Lange jaren van historische en archeologische studies zijn aan het schrijven van het boek voorafgegaan. Systematisch wordt bij elke plaats van traditie (thans meestal gekroond door een kerk, kapel of klooster) nagegaan welke bijbelse gegevens ons kunnen helpen om de ware plaats van het gebeuren te bepalen, vervolgens worden de archeologische gegevens behandeld en dan de oudste en latere tradities. Voor dit laatste zijn de geschriften van kerkvaders, vroege pelgrims, verslagen van de kruistochten en zelfs Arabische schrijvers geraadpleegd. Aldus wordt het de lezer mogelijk gemaakt een inzicht te krijgen in deze uiterst verwarde en commerciëel verhandelde materie. De argeloze bezoeker van Palestina worden de heilige plaatsen vaak in duplo of zelfs in triplo aangeboden, hetgeen de toeristenindustrie zeer ten goede komt, maar ietwat verwarrend is voor de pelgrim. In dit opzicht hebben r.katholieke of Griekse pelgrims het makkelijker dan de protestanten, omdat zij kunnen volstaan hun eigen kerken te bezoeken welke in de loop der eeuwen langs de pelgrimswegen zijn gesticht.

Het behoeft echter geen scepticus te verbazen dat de schrijver van deze onderzoekingen een r.katholiek is. Juist in Jeruzalem wordt de authenticiteit van de vele heilige plaatsen door de École Biblique der Dominicanen en anderen zeer kritisch bestudeerd. Zo kan men van vele plaatsen met grote mate van waarschijnlijkheid vaststellen, of zij de in de Evangeliën genoemde zijn of niet.

Wat betreft de archeologische gegevens blijft Kopp doorgaans even nuchter als ten aanzien van de tradities. Gidsen op de heilige plaatsen hebben altijd oudheidkundige 'bewijzen' voor de echtheid van hun bron van inkomsten. Het blijkt echter ook hier, dat de bijbelse archeologie,

tegenwoordig wel eens beschouwd als het laatste toevluchtsoord bij geschokt vertrouwen in de waarheid der bijbelse verhalen, maar bitter weinig uitkomst kan geven over historische gebeurtenissen. De archeologie kan vaak licht werpen op de vraag wanneer voor het eerst op een bepaalde plaats een kerk werd gebouwd. Is deze kerk ouder dan de oudst bekende traditie, dan blijft er nog altijd een periode van enkele honderden jaren te overbruggen, van nieuwtestamentische periode naar oudste kerk. In andere gevallen, b.v. de lokatie van de plaats Kana, kan worden aangetoond op archeologische gronden dat een van de beide huidige kandidaten uitvallen moet. De bijbelse archeologie verricht zijn diensten op de achtergrond, en Kopp wijst dit deel van zijn onderzoek dan ook zijn eigen bescheiden plaats aan.

Ook de bijbelse gegevens worden kritisch bekeken. Deze kritiek richt zich slechts op de vraag, in hoeverre aan bijbelse berichten concrete gegevens kunnen worden ontleend voor de lokatie van bepaalde gebeurtenissen, en wel in verband met thans bekende grotten, rotsen of gebouwen en plaatsen, waaraan tradities zich hebben gehecht. Anderzijds blijven de mededelingen der Evangeliën voor Kopp als heilsgeschiedenis aanvaardbaar en betrouwbaar. Dit laatste kan echter niemand, die het Nieuwe Testament leest met een andere instelling dan die van Kopp, ervan weerhouden, hem als de beste reisgids op de pelgrimstocht mee te nemen. „Wer Palästina nicht im raschen Tempo einer Pilger- oder Touristengruppe besucht, sondern es allein für einige Zeit durchwandert, wird ein Stück seiner Seele in ihm zurücklassen." Aldus Kopp in zijn voorwoord. De lezer krijgt iets van dezelfde ervaring bij het lezen van dit boek, niet slechts door de beschrijving der plaatsen, maar ook door het beeld van het ontstaan der tradities, en de ontmoeting met de pelgrims die van vroege tijden af hun reisberichten geschreven hebben. Wie Jordanië en Israël gaat bezoeken, reize met dit boek in de hand; wie zijn kennis geheel uit de boeken moet halen, vindt hier meer dan in vele moderne reisboeken tezamen.

H. J. Franken

A. Parrot, *De tempel van Jeruzalem*; en A. Parrot, *Golgotha en het Heilige Graf*. Beide G. F. Callenbach, Nijkerk, 1956.

Deze beide deeltjes van de serie Bijbel en Archaeologie handhaven het hoge peil van deze gehele reeks. Ze zijn degelijk opgezet en helder geschreven en met foto's, schetstekeningen, kaarten en plattegronden verlucht. Bijna altijd wordt men getroffen door de bezonnen wijze waarop de auteur de stof behandelt, al komt er een enkele keer ook wel een bedenking boven, b.v. als hij alle godsdiensthistorische verklaringen van de twee zuilen voor de tempel zonder onderscheid te maken onverantwoord noemt, of wanneer hij de verklaring van de zee van gietwerk als de hemeloceaan afwijst, alleen omdat de oudste babylonische dierenriem 17 tekens heeft en niet 12 (het getal van de runderen die het bekken dragen). De vertaling is wederom uitstekend.

Th. P. van Baaren

Calwer Bibellexikon; In fünfter Bearbeitung herausgegeben mit Karl Gutbrod und Reinhold Kücklich von Theodor Schlatter. 1 Lieferung, A–Esra; 140 blz., Calwer Verlag, Stuttgart, 1959, bij intek. DM. 7.50 per afl.

Van de ,,Calwer Bibellexkon'', waarvan de laatste (de vierde) editie dateert van 1924, gaat nu de vijfde editie verschijnen. De eerste van de vijf afleveringen maakt duidelijk dat deze editie met zijn voorganger de trefwoorden van de artikelen gemeen heeft, maar dat deze artikelen zelf in het algemeen geheel herschreven zijn. Bovendien bevat deze editie enkele geheel nieuwe artikelen b.v. ,,Amarna'' en ,,Ausgrabungen in Palästina''. De ,,Calwer Lexikon'' beslaat een uitgebreid terrein: De historische, geografische en sociale achtergrond van het Oude en Nieuwe Testament, inleidingsvragen en bijbels-theologische begrippen. Het werk is blijkens het voorwoord bedoeld voor de ,,bijbellezer''. Voor de bijbels-theologische begrippen zal inderdaad de theoloog te rade gaan bij uitgebreidere behandelingen van deze stof. Als rijke bron van informatie – met name mogen worden genoemd artikelen als ,,Ägypten (12½ kolom) en Babylonien (7 kolommen), waarin voortreffelijke historische overzichten gegeven worden – zal deze lexikon echter niet alleen aan de ,,bijbellezer'' maar ook aan de theoloog vele goede diensten kunnen bewijzen.

P. B. Dirksen

KERKGESCHIEDENIS

Ernst Werner, *Pauperes Christi*, Studien zu social-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums. Koehler–Amelang, Leipzig, 1959, p. 226.

Als voorstudie voor een later te volgen 'Sociale geschiedenis van West-Europa in de vroege Middeleeuwen' behandelt Dr. Werner een fase die van groot belang is voor de kerk- en dogmengeschiedenis: de wedergeboorte van het armoedsideaal binnen en buiten de muren van de Kerk nog voor het ontstaan van de grote bedelorden. Het is in de tijd van de cluniacensische hervorming, investituurstrijd en Citaux' scherpe critick of Cluny, dat tot in de onderste lagen van de bevolking verzet opkomt tegen de benedictijnse verspiritualisering van het armoedebegrip. In Italië, Zuid-Frankrijk, de Zuidelijke Nederlanden en de Rynstreek beginnen volkspredikers rond te trekken, met aanvankelijk groot succes spelend op het geweten van een verseculariseerde Kerk.

Verschillende grondige studies zijn reeds aan dit onderwerp gewijd onder andere door Joh. von Walter, H. Böhner, en ten onzent door Slotemaker de Bruïne (*Het ideaal der navolging van Christus ten tijde van Bernard van Clairvaux*, Dissertatie, Wageningen 1926).

Het voor ons liggende werk is echter om tweeërlei reden van belang. Allereerst, en dat vereist weinig commentaar, is deze studie degelijk gedocumenteerd en voorzien van een uitnemende bibliografie.

In de tweede plaats zoekt en denkt de schrijver vanuit de marxistische geschiedsfilosofie welke hem weliswaar nogal eens verleidt tot scherpe

uitvallen tegen ,,bourgois'' historici, maar die hem tevens in staat stelt de bronnen op nieuwe wijze te ondervragen. De religieuze *vorm* van de vroegmiddeleeuwse sociale bewegingen wordt niet ontkend. ,,Die Frage ist nur, ob man diesen Phänomenen rein religiöse Bedeutung beimiszt, d.h. den religiösen Faktor zu einer Urprinzip geschichtlicher Entwicklung macht und damit (!HAO) auf eine wissenschaftliche Erklärung der Ursachen ihrer Entstehung und Verbreitung verzichtet, oder ob man hinter jene Denk- und Bewusztseinsform vorzustoszen versucht, um den ,,Glaubenseifer'', der noch so subjektiv ehrlich gemeint sein kann, seiner religiösen Drapierung zu entkleiden und den sozialen kern bloszzulegen versucht'' (p. 9).

Omdat Werner de religie zo verregaand seculariseert heeft hij geen oog voor *het* religieuze probleem in de periode van zijn onderzoek nl. de verhorizontalisering van het christelijk geloof.

Tegelijkertijd echter stelt zijn Marxistisch apriori hem in staat tot verhelderende definities en beschrijvingen te komen. Zo wordt de spiritualiteit van Citaux en Chartreuse beschreven als ,,eine individuell gefaszte Imitatio, vergeistigt und aristokratisch'' (112), Gregorianisme als ,,der entscheidende Schritt zur Feudalisierung des Christentums, zur ideologischen und politischen Anpassung der nichtfeudalen christlichen Lehre an die mittelalterliche Gesellschaftsordnung, zur Schaffung einer lebensfähigen Zentrums feudaler Weltanschauung''(121). Het kan de lezer niet verbazen dat ketterij en haeresie dan ook meer als een protest tegen feodale, dan tegen religieuse misstanden wordt gezien.

Eenzijdiger in conclusie dan in beschrijving en in synthese dan in analyse, helpt dit scherpzinnig geschreven boek de besproken problemen in een groter, niet uitsluitend kerkhistorisch verband te zien. Tot slot dient toch nog wel gezegd te worden dat voor een ieder die bekend is met de ontwikkeling van deze tak van theologische wetenschap duidelijk is, dat er van deze zijde minder gevaar voor 'kerkelijke' isolatie bestaat dan de schrijver blijkbaar denkt. H. A. Oberman

Steven Runciman, *Geschichte der Kreuzzüge*, II. *Das Königreich Jerusalem und der Frankische Osten* 1100–1187. Aus dem Englischen übertragen von Peter de Mendelssohn. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1958. XII + 574 blz. Geb. D.M. 28.50.

De uitnemende kwaliteiten, die wij aan het eerste deel van dit standaardwerk over de Kruistochten konden toekennen (zie *N.T.T.*, XIII, afl. 1), gelden zonder voorbehoud ook voor het tweede. Runciman behandelt hierin de geschiedenis van het koninkrijk Jerusalem onder de beide Boudewijns, de val van Edessa, die de tweede kruistocht uitlokte, de politieke daden van de westerse vorsten en van de keizers van Byzantium, tenslotte de nederlagen die Saladin aan de legers der christenen toebracht en die hij bekroonde met de herovering van Jerusalem. Het is een voor de westerse christenheid beschamende periode van eindeloze bloedige oorlogvoering, verwikkelingen en rivaliteit, haat en moord. Alleen het hulpwerk

van de geestelijke ridderorden geeft een weldadiger beeld. Het belangrijkste in dit boek schijnt mij de schildering van het leven in „Outremer", met zijn schittering en overdaad tegenover het in die tijd nog uiterst sobere westen, maar ook met zijn ontberingen en onophoudelijke gevaren. De schrijver put uit een overstelpend feitenmateriaal, dat hij op bewonderenswaardige wijze tot synthetische beschouwingen weet te combineren. Een afzonderlijke kritische bespreking wijdt hij aan de bronnen.

W. F. DANKBAAR

D. BUSCARLET, *Genève citadelle de la Réforme*. Genève 1959, 203 bld., 10 frcs.

In 1954 schreef ds. Buscarlet een boek, uniform met het voor ons liggende, getiteld *La cathédrale de Genève*. Ook dat iets verder van ons afliggende onderwerp wist hij met kunde en smaak te behandelen, vooral de archieven tot spreken brengend. Nu geeft hij dit werk, dat in zeker opzicht een vervolg kan heten. Hij laat zien, hoe de invloed van de kerk van Genève uitstraalde, niet alleen in de 16e eeuw, maar nog lang daarna. Hij beperkt daarom zijn exposé niet tot wat anderen al meermalen hebben verhaald, maar vervolgt de loop der geschiedenis van Genève de eeuwen door, tot op deze dag. Het boek is allereerst kerkhistorisch van opzet, maar het grijpt dieper en geeft tevens een goede kijk op de cultuurhistorische constellatie. En dat niet alleen wat betreft Genève, maar ook voor het Europa dat de Geneefse invloed onderging. Buscarlet put uit de bronnen; fraaie foto's sieren het boek.

We vinden het een voortreffelijk boek. Het is zowat het eerste, dat ons als oogst van het Calvijnjubileum in de handen komt (het is een uitgave van het Comité du jubilé calvinien); het zal niet het laatste zijn, maar stellig ook niet het minste.

S. v. D. LINDE

A. H. HAENTJENS, *Fragmenten uit de geschiedenis van de Remonstrantse Broederschap*. Lochem 1959, 146 bld., f 4,75 („*Orientatie*" deel IX).

Een boekje, dat zich gemakkelijk laat lezen en dat aanvult hetgeen Lucie J. N. K. van Aken in haar *Geschiedenis van de Remonstrantse Broederschap* gaf. We kunnen niet anders dan er dankbaar voor zijn. Maar echt voldaan zijn we toch nog niet. In zijn *Pragmatische geschiedenis der theologie in Nederland van 1787 tot 1858* schreef Sepp, dat het gebrek aan historische zin, dat hij bij de remonstranten constateerde, was te wijten aan gebrek aan confessioneel besef. Daar Sepp het meestal bij het rechte eind heeft, zullen we het aan het gesignaleerde euvel moeten toeschrijven, dat we tot nu toe geen grote, dogmatisch-dogmenhistorisch georiënteerd werk over de hele geschiedenis der remonstranten hebben. Het oude werk van Regenboog van 1774/76 kan niet meer voldoen; wat mevr. Van Aken gaf, is veel te summier voor dit grote onderwerp; we zouden toch eindelijk eens een werk moeten hebben zo in de geest van Kühlers voortreffelijke *Geschiedenis van de Doopsgezinden*. En wie zou daartoe meer gekwalificeerd kunnen zijn dan de schrijver van het voor ons liggende boek, die in

zijn *Remonstrantse en calvinistische dogmatiek* deed blijken, dat de door Sepp aangewezen dogmatische onverschilligheid zeker hem vreemd is? Kühlers boek was de late oogst van een jarenlang onderzoek. We hopen van harte dat we binnen afzienbare tijd ook nog dat grote werk van de hand van de kundige auteur mogen ontvangen. Vermoedelijk komen we dan o.a. ook meer te weten b.v. over J. Batelier, een uit-stekend man, maar die in de genoemde schetsen van het remonstrantisme aan de aandacht ontsnapte. V. D. L.

GODSDIENSTWIJSBEGEERTE EN ETHIEK

J. C. Opstelten, *Beschouwingen naar aanleiding van het ontbreken van ons ethisch wilsbegrip in de Oud-Griekse ethiek* (Mededelingen der Kon. Ned. Akad. v. Wet., Afd. Letterk., Deel 22, No. 1). Amsterdam, N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij. 1959. 66 pp. f 4,–.

De opmerking, dat in de oud-Griekse ethiek een equivalent voor ons begrip ,,wil'' ontbreekt, is niet nieuw, maar Dr. Opstelten staaft in zijn verhandeling deze bewering met bewijzen door een nauwkeurige bespreking van termen als βούλησις, προαίρεσις e.a. en door een weloverwogen antwoord op de vraag, in hoever de verschillende Griekse denkers aandacht hebben geschonken aan de wil. Hij stelt vast, dat in de oudere tijd Plato het dichtst bij ons begrip ,,wil'' komt door zijn conceptie van het θυμοειδές; dat later van de heidense auteurs alleen Seneca de ,,voluntas'' van fundamentele waarde acht voor de ethiek; maar dat vooral bij de Christelijke schrijvers zoals Paulus en Augustinus grote nadruk op de betekenis van de wil wordt gelegd. Als suggesties ter verklaring van de tegenstelling tussen de oudere Griekse denkers en de Christelijke ethici t.a.v. de wil poneert hij twee stellingen, die hij uitvoerig toelicht: 1. het wereldbeeld der oud-Griekse denkers is statisch, dat der lateren dynamisch; 2. de oud-Griekse denkers gaan uit van de mens; bij de Christenen ligt aan het wereldbeeld een persoonlijke ontmoeting tussen de mens en zijn Schepper ten grondslag.

Wie zich herinnert, hoe Antisthenes de ἰσχύς van Socrates prijst, zal misschien van oordeel zijn, dat het te ver gaat, als men spreekt van ontbreken van het ethisch wilsbegrip in de Griekse oudheid, maar ook hij zal moeten toegeven, dat de wil in de theorieën van de oud-Griekse denkers bij lange na niet die betekenis heeft die hij later heeft gekregen. Zolang het eudaemonisme, om de vrees voor de affecten als de gevaarlijkste belagers van het geluk te verminderen, leerde, dat de logos de beslissende factor in de mensenziel is, bleef er naast het verstand trouwens nauwelijks plaats voor de wil.

De studie van Dr. Opstelten is het werk van een classicus die diep graaft. Daarbij vertolkt hij Griekse ideeën objectief en toch met sympathie. Maar waar hij de opvattingen van de Christen schildert, hoort men in zijn stem een warme persoonlijke overtuigdheid. W. Wiersma

ADOLPH SCHLATTER, *Die philosophische Arbeit seit Descartes*. Ihr ethischer und religiöser Ertrag. Vierte Auflage. Mit einem Geleitwort von Helmut Thielicke. Calwer Verlag, Stuttgart 1959. 248 Seiten. Leinen DM. 14.50.

Dit boek van de bekende nieuwtestamenticus Schlatter verscheen voor de eerste maal in 1906, als de neerslag van colleges. Het is nu, in 1959, voor de vierde maal uitgegeven, ditmaal voorzien van een enthousiast „Zum Geleit" van Helmut Thielicke. Zowel de heruitgave als het enthousiasme van Thielicke zijn volkomen op hun plaats. Schlatter verrast de ongetwijfeld vele lezers, die van het bestaan van dit werk niet wisten, met een uitermate boeiend en instructief boek. Het is geen geschiedenis van de philosophie, -jaartallen en overzichten komen er ternauwernood in voor–, maar het geeft de kern van de besproken systemen weer en gaat de invloed na, die er van is uitgegaan, niet alleen op de volgende denkers, maar ook en vooral op het volksleven, in het bijzonder in zedelijk en godsdienstig opzicht. De schrijver weet in het algemeen in weinig bladzijden de wezenlijke bedoelingen van de verschillende denkers te treffen en ook klaar hun uitwerking aan te wijzen. Hij verrast telkens met treffende opmerkingen en toont een frisse en open geest te bezitten. Hij geeft niet alleen negatieve invloeden van de verschillende filosofen op godsdienst en theologie aan, maar ook de positieve, zonder daarbij iets van de zelfstandigheid van de genoemde grootheden prijs te geven. Schlatter eindigt zijn overzicht bij ca. 1870. Hierin steekt een beperking voor onze tijd. Natuurlijk heeft het werk ook verder zijn beperkingen, voor een deel gelegen in de persoon van de schrijver, die zijn subjectiviteit nu eenmaal niet kan uitschakelen en gelukkig maar. Het blijft evenwel een waardevol boek. Te loven vallen uitvoering en prijs. Het boek is niet duur, wat men werkelijk niet van alle duitse boeken kan zeggen. Deze zijn dikwijls zo prijzig, dat men er iets van gaat vermoeden, dat „das deutsche Wirtschaftswunder" zo'n groot wonder niet is. Dit boek valt evenwel niet onder deze categorie; het is in ieder opzicht „preiswert". H. DE VOS

H. ROBBERS S.J., *Antieke wijsgerige opvattingen in het Christelijk denkleven*, J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik. MCMLIX. 166 blz.

Het is de geleerde schrijver van dit werk opgevallen, „hoe zeer wij, modernen – wij, christenen vooral – in onze opvattingen schatplichtig zijn aan de oude denkers. De westerse cultuurwereld is zonder het christendom evenmin te denken als zonder de oude wijsbegeerte; Griekenland en het christendom leven onder ons voort, waarbij men van synthese, symbiose en andere benamingen gewaagt. Van dit cultuurbezit de inventaris op te maken leek uitermate belangrijk". De schr. wil echter meer geven dan „een simpele boedelbeschrijving". Hij wil „in het hedendaagse westerse christelijke denkleven enige markante punten releveren, die ook bij grote figuren of richtingen in de oude grieks-romeinse filosofie te vinden zijn; we willen enkele punten tevens belichten in hun specifiek christelijk cachet, dat zij reeds bij hun opname door vroeg-christelijke schrijvers en

kerkvaders vanuit de antieke wijsbegeerte ontvingen". Prof. Robbers beperkt zich daarbij tot „een overzicht, tot de grotere lijnen, van de rijkdom, die uit de oude wijsbegeerte stamt en waarvan wij, westerse christenen, in de twintigste eeuw nog leven" (blz. 7 v.). Behandeld worden de volgende onderwerpen. Uit het Platonisme: de wereld afhankelijk van God, de ziel, ideeënleer, ascese, de hoofddeugden; Aristotelisme; uit het Stoïcisme: logos, pneuma-geest, homoiosis-aan God gelijk worden; participatie of deelhebbing; door God verlicht kennen; griekse achtergronden van de christelijke opvatting over de verhouding van ziel en lichaam; natuurlijke theologie; de opvatting omtrent „zijn".

De behandeling getuigt van een grote belezenheid en bezonkenheid van oordeel en eveneens van een fijn gevoel voor nuances; de schrijvers betoogt telkens, dat eenzelfde begrip bij verschillende denkers een (enigszins) andere inhoud kan hebben. Prof. Robbers is ook een uitermate voorzichtig man. In een opzicht echter is hij zeer stellig; hij is overtuigd, dat er wel continuïteit, maar geen identiteit is tussen het antieke denken en latere opvattingen in een christelijke sfeer, zodat er verschilpunten te noteren vallen (blz. 141). Hij wil daarom in dit verband ook liever niet van een synthese spreken, maar herhaalt ettelijke keren, dat de christendenkers van de antieke opvattingen iets nieuws hebben gemaakt, doordat zij haar opnamen in een nieuwe gedachtenwereld. Ik citeer slechts één uitlating: „Ondanks alle continuïteit is ook de wijsbegeerte in het christelijk milieu, in zover zij zich als wijsbegeerte in dit milieu bewust wordt, nieuw. Met het nieuwe licht ontstonden nieuwe ideeën (blz. 160).

Het is mij een genoegen geweest, dit boek te lezen; ik acht het een leerzame en nuttige aanwinst van onze wijsgerig-theologische litteratuur. Toch heb ik wel enkele vragen en bedenkingen. 1. Ik had graag de inhoud uitgebreid gezien met enkele niet behandelde begrippen, met name, die welke in de vorming van het dogma gebruikt zijn. 2. Ook in een ander opzicht had ik het werk, dat overigens loffelijk beknopt is, toch graag iets dikker gezien. De schr. poneert dikwijls meer dan hij bewijst. Wel verwijst hij telkens naar de litteratuur, maar die kunnen slechts weinigen lezen. Ik begrijp, dat ik veel vraag. Wanneer men wil aangeven, welke inhouden en nuances van inhoud de verschillende begrippen bij de diverse denkers hebben, zal het boek sterk uitdijen, maar het zal ook veel waardevoller worden. 3. Nergens vermeldt de schrijver, dat de overname van antieke wijsgerige begrippen in het christelijk denken ook spanningen oproepen en zelfs de genuien-christelijke gedachten kan aantasten. Men denke alleen maar aan de verbinding van de antieke logosleer met de christelijke leer van het Woord Gods, dat in Jezus Christus geïncarneerd is. De continuïteit zou op bepaalde punten ook wel eens discontinuïteit kunnen zijn. In dit verband beken ik, enigszins verbaasd te zijn geweest, toen ik de schr. met instemming een uitspraak van Hugo Rahner zag citeren, volgens welke de openbaring door God in de wereld van de griekse geest en het romeinse imperium gesproken heeft (blz. 154). Ik dacht, dat deze openbaring oorspronkelijk gesproken was in een semietische omgeving, die nogal op gespannen voet leefde met de griekse geest en het romeinse imperium. – Dat de bladzijden 108 v. en 115, ongetwijfeld na de revisie

door de auteur, hopeloos in de war geraakt zijn, zal de zorgvuldige vader van dit geesteskind ongetwijfeld zelf het meest verdrieten. H. DE VOS

PRAKTISCHE THEOLOGIE

C. W. MÖNNICH en F. J. POP, *Wegen der Prediking*, U.M. Holland, Amsterdam 1959, 472 blz., geb. f 35,–.

Dit omvangrijke boek, dat werd geschreven met medewerking van dr. M. A. Beek, dr. J. J. Buskes, dr. Th. C. Frederikse, ds. J. Th. van Veenen en dr. G. J. Hoenderdaal, wil de prediking dienen. In zekere zin lijkt het op het al lang uitverkochte Handboek voor de Prediking, dat bij dezelfde uitgever verscheen. Maar de opzet van dit nieuwe boek is totaal anders. Het Handboek verdeelde de stof over de zondagen van het kerkelijk jaar en de gevallen der prediking, dit nieuwe boek wil de bijbelse structuren meer in het oog houden en de bijbelse lijnen zelf natekenen. Het wil de ,,wegen der prediking'' van de bijbel zelf aangeven en zo de predikers een reisgids meegeven.

De medewerking van zoveel en zo verschillende mensen is aan de ene kant een verheugend verschijnsel. Dit kàn dus! Aan de andere kant veroorzaakt het kleine oneffenheden. Er zijn kleinigheden, waarover op de ene bladzijde anders wordt gesproken dan op de andere. Zo b.v. over de ebed-Jahve (blz. 251 vv. en 308 vv.), over het Hooglied (blz. 360 en 419). Maar ook de aanpak der hoofdstukken is soms sterk uiteenlopend. De meeste schrijvers laten zich geheel door de bijbelse stof leiden. Wel merkt men in het artikel van Mönnich de hand van een kerkhistoricus en in dat van Hoenderdaal de stem van een man, die zich bezig gehouden heeft met wijsgerige bezinning op de esthetica. Maar in het artikel van Buskes valt de dogmatische benadering van de stof erg op. Het is bijna meer een caput uit een dogmatiek geworden dan een zorgvuldig natekenen van de bijbelse lijnen.

De ene schrijver tracht meer dan de andere een actualisering van de stof te geven. Pop is wel bijzonder daarin geslaagd, als hij de verschillende aspecten van de prediking der wet tekent. Overigens moeten de bijdragen van Frederikse en van Veenen ook met ere vermeld worden.

Het is niet doenlijk, detailkritiek te geven. Des te meer dringen zich enkele vragen op, die de opzet van de bundel betreffen. Hebben de schrijvers in deze opzet nu inderdaad de orde van de Schrift geëerbiedigd? In de inleiding komt even de Hebreeuwse verdeling van wet–profeten–geschriften ter sprake. Maar deze bundel is niet volgens dit schema opgezet. Onder ,,verhalende prediking'' wordt van allerlei behandeld, dat tot de ,,wet'' behoort. Onder ,,profetische prediking'' komt alleen ter sprake, wat *wij* profetie noemen. Profetie werd in de Hebreeuwse bijbel breder opgevat.

Bovendien vraag ik me af, waar de nieuwtestamentische profetie behandeld wordt. Trouwens, het Nieuwe Testament is in het algemeen karig bedeeld in deze opzet. De evangelische stof neemt maar 13 bladzijden van het 70 pagina's tellende artikel over ,,verhalende prediking'' in beslag

(5 bladzijden zijn dan nog gewijd aan Handelingen). Waar valt de apostolische verkondiging onder? Onder de ,,priesterlijke prediking?" Maar dat is toch te eenzijdig! Onder de ,,prediking der wet"? Maar daar komt de apostolische paranese toch niet goed uit de verf. De apostelen hadden een eigen hoofdstuk verdiend, maar dat hebben ze niet gekregen.

Dit alles neemt niet weg, dat we, het geheel overziende, bijzonder dankbaar mogen zijn voor dit voortreffelijke boek. De bijdragen staan stuk voor stuk op een hoog peil. Ze dompelen ons onder in de stof, ze geven ons een verfrissend bad. Een prediker, die zich serieus wil voorbereiden, zal er zich steeds weer met vrucht in kunnen verdiepen. Hij krijgt geen min of meer uitgewerkte preekschetsen voorgeschoteld. Maar hij leert nadenken over de stof, hij leert verbanden en samenhangen zien, lijnen en perspectieven. Hij leert verantwoord preken. Dit boek is een rijk geschenk voor iedere homileet.

De uitvoering is keurig verzorgd door de U.M. Holland. De prijs is helaas hoog. Welke dominee kan f 35,– neerleggen om zich dit hulpboek aan te schaffen? Hopelijk geven catechisanten of gemeenteleden het hem eens cadeau. Dan krijgt hij in dubbele zin: een rijk geschenk.

M. H. Bolkestein

L. Praamsma, *Lerende hen onderhouden*, I, J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 149 pag., ing. f 5,40, geb. f 6,90.

Dit boek wil een hulpboek voor de catecheet zijn. De schrijver behandelt in dit eerste deel zondag 1 tot 24 van de Heid. Catechismus, terwijl in een tweede deel de rest zal volgen. Bij de bespreking van iedere zondag gaat een schets van een vertelling voorop, meestal ontleend aan de bijbelse geschiedenis, een enkele maal aan de kerkgeschiedenis. Het verhaal wordt dan toegespitst op de betreffende catechismus-stof. De schrijver heeft blijkbaar in het algemeen jongere catechisanten op het oog, want voor de ouderen volgt telkens een aantal alinea's met moeilijker stof.

Het is mogelijk, dat dit hulpboek inderdaad enige hulp verleent aan de catecheet. Naar mijn mening is een andersoortige hulp echter noodzakelijker, een methodische namelijk. Voor de methodiek leren we uit dr. Praamsma's boek niets nieuws. We vinden geen aanwijzingen, hoe de stof zich voegt in de belangstellingswereld van de jongeren. We horen er niet van, hoe de leerling zelf met deze stof bezig kan zijn. Van zelfwerkzaamheid is geen sprake. Het heeft er alle schijn van, dat de monoloog van de catecheet, *de* catechetische zonde bij uitstek, alleen maar nieuw voedsel ontvangt.

Wat nu de geboden stof betreft, de catechisanten, die met behulp van dit boek onderwezen worden, krijgen de nodige hoeveelheid ,,leer" te verwerken. Deze leer blijft echter vaak buiten de samenhang met het leven staan. De polemiek ontbreekt niet. Tegen vele ketterijen wil dr. Praamsma zijn leerlingen bewaren. Natuurlijk moet Barth het ontgelden (pag. 22, 38, 46, 58). De wijze, waarop anderer leer bestreden wordt, is helaas vlak en goedkoop. Er worden enkele slagzinnen uitgegeven, die geen recht doen aan de wezenlijke vragen, en de schrijver spoedt al

weer vrolijk verder. De manier, waarop b.v. op pag. 97 de vrijzinnige theologie wordt afgedaan, is toch wel erg goedkoop. Als zo een catecheet spreekt, hoe zullen dan zijn eenvoudige catechisanten spreken? Het oecumenisch gesprek komt op deze wijze stellig niet op een hoger peil.

Trouwens, ook op andere punten maakt dr. P. zich goedkoop van zijn ,,tegenstanders'' af. De wijze, waarop hij de problemen rondom het scheppingsverhaal afdoet, is in hoge mate oppervlakkig. Nemen zijn catechisanten dit als afdoend antwoord, dat de wetenschappelijke hypotheses zo aan wisseling onderhevig zijn? Of voelen ze zich hiermee met een kluitje in het riet gestuurd? De jongere van deze tijd vraagt toch een andere benadering! M. H. B.

PROF. G. J. SIRKS, *Inzicht en Uitzicht*. 1959. Oriëntatie, X. Referaten-reeks uit Remonstrantse Kring. De Tijdstroom, Lochem. Prijs f 3,–, bij intekening op de gehele serie f 2,70. 44 blz.

Professor Sirks, die als rector van het remonstrants seminarium te Amsterdam in oktober 1958 werd opgevolgd door professor Hoenderdaal, sprak ten afscheid tot zijn studenten over diverse theologische vragen. Dit boekje is hiervan een schriftelijke weergave. Deze Elia-mantel is natuurlijk geen systematisch betoog. Enkele belangrijke vragen worden voorzichtig aangeraakt en in een los verband geplaatst. Een beoordeling moet dus zeker in dit geval ,,oecologisch'' te werk gaan, om met de auteur zelf te spreken. De ,,Sitz im Leben'', het ,,huis'' is bepalend voor wat geschreven werd. De stijl van het huis kan het best getypeerd worden met een enkel citaat: ,,De methode waarmee dit werk verricht wordt blijft belangrijker dan het vlug bereiken of hanteren van resultaten; zeker dan het vastleggen van zulke resultaten als waarheid. Het komt mij altijd nog voor, dat het juister is te varen met een goed kompas dan met een vastgezet roer'' (14). Tastend, meer vragen oproepend dan beantwoordend, geeft de schrijver zijn inzichten en uitzichten. Dit is tegelijk het sympathieke èn het onbevredigende van dit boekje. Wat gezegd wordt over ,,het woord'', over kèrugma en projectie blijft wel erg fragmentarisch. Tussen exegetische notities en psychologische beschrijvingen blijft er weinig ruimte voor systematische bezinning. Toch is deze er wel. In het hoofdstukje ,,Het theologisch onderricht'' geeft de schrijver duidelijk rekenschap van zijn visie op de functie van dogma en dogmatiek. Hij staat een open, dynamische, bescheiden theologie voor. Hier zegt professor Sirks fijne dingen, maar het gelukt hem niet duidelijk te maken, dat een kritische theologie niet behoeft te verzanden in een vrijblijvend eclecticisme. Een belijdend gehalte ontbreekt. Voor een christelijke theologie die de bijbel zorgvuldig wil beluisteren – en dat wil de schrijver – zal dit op den duur een onmogelijke positie blijken. Geen vastgezet roer. Akkoord! Maar wèl een duidelijk kompas. Is ,,het geleide van de geest der waarheid'' (19) dit kompas? TH. C. FREDERIKSE

F. Boerwinkel, *Kerk en Cultuur in deze tijd.* Kerk en Wereld-reeks, nr. 3. Boekencentrum, Den Haag, 1958. 131 blz. Ing. f 5,25, geb. f 6,50, bij intekening resp. f 4,50 en f 5,75.

De waarde van dit boekje bestaat hierin, dat theologische inzichten, die de laatste tijd in bepaalde kerkelijke kringen reeds gemeengoed zijn geworden, op een vlotte en ook bezielende wijze voor een zeer ruime lezerskring toegankelijk worden gemaakt en concreet worden toegepast. Grote belezenheid paart de schrijver aan een heldere en eenvoudige schrijftrant. Structuur en inhoud van dit boekje zijn eenvoudig samen te vatten. De cultuur is een opdracht van God, al heeft ze door de zonde ook een opstandskarakter gekregen. De Kerk van Christus heeft dus tegen de cultuur zowel ja als nee te zeggen. De schrijver laat in grote lijnen zien hoe zij dit in het verleden recht of slecht gedaan heeft, om daarna op zeer concrete punten aan te wijzen, hoe dit in het heden kan en mag gebeuren. Techniek, sport, wetenschap en kunst komen onder andere ter sprake. Hij pleit hierbij voor een nieuwe positieve christelijke levensstijl. Hij schroomt niet dit concreet te maken ten aanzien van geweld, genotsdrift, de onderontwikkelde gebieden en andere punten. Bijzonder werd ik getroffen door wat dr. Boerwinkel schrijft over de sabbat in het gewone leven. Zakelijke statistieken en kostelijke Heine-citaten geven aan het geheel een nuchtere toon. Men kan natuurlijk hier en daar wel enkele vraagtekens zetten bij de uitwerking van de algemene lijn. De ideeën van dr. Boerwinkel over de tienden en over de bewapening zijn bekend. Hij propageert ze hier niet, maar stelt ze als proeven van een nieuwe manier van christen-zijn. Zo werken ze prikkelend.

Slechts op een punt heb ik een principiële vraag te stellen. Wordt het eigenlijke van de kerk niet eenzijdig gezien als een er-zijn in en voor de wereld? De kerk heeft ook een mystieke, een bevindelijke dimensie. Ze heeft een geheel eigen en zelfstandige verhouding tot haar Heer. Bijbels-theologisch wordt dit aspect meestal gezien in het lichaam-zijn van Christus. Dr. Boerwinkel noemt dit woord ook, maar geeft daar direct de interpretatie van *Bonhoeffer* aan, die het lichaam als functiebegrip verstaat. Ik gebruik mijn lichaam. Zo gebruikt Christus zijn kerk. (*Communio Sanctorum*, München 1954, S. 93). In het algemeen zie ik achter dit boekje vooral de schrijver van *Widerstand und Ergebung* opduiken, hoewel hij weinig geciteerd wordt. Maar wat Bonhoeffer in een zeer concrete situatie tastend heeft durven zeggen, wordt nu wel erg stellig gepropageerd. Ik acht hier voorzichtigheid geboden. De kerk dient de wereld het beste, wanneer ze óók rustig zichzelf durft te zijn. Zo mag er nog wel eens nagedacht worden over de tendens, die in het boekje van de bekwame rector van ,,Kerk en Wereld'' zichtbaar wordt. Th. C. F.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

H. A. Enno van Gelder, *Erasmus, Schilders en Rederijkers. De religieuze crisis der 16e eeuw, weerspiegeld in toneel- en schilderkunst.* P. Noordhoff, Groningen 1959, 128 blz., ing. f 5,25.

W. C. S. van Benthem Jutting, *Onderzoek naar het Vaderschap.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1959, 287 blz., ing. f 8,90.

Otto Schlisske, *De schat in het woestijnklooster.* Boekencentrum N.V., 's Gravenhage z.j., 104 blz.

J. Schoneveld, *Salomo, de vorst van Israels Gouden Eeuw.* B.B.B.-reeks. Bosch en Keuning N.V., Baarn z.j., 168 blz., ing. f 2,90, bij intek. f 2,25.

Romano Guardini, *Wonder en Teken.* Paul Brand, Hilversum 1959, 52 blz., ing. f 2,95.

Romano Guardini, *Liefde en Licht.* Paul Brand, Hilversum 1959, 70 blz., ing. f 3,60.

F. Bloemhof, *Kunstmatige inseminatie bij de mens.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk z.j., 104 blz., geb. f 6,50.

Oscar Cullmann, *Rooms Katholieken en Protestanten. Een voorstel tot verwezenlijking van Christelijke Solidariteit.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959, 64 blz., geb. f 2,90.

L. G. Wagenaar, *Over een Amerikaanse wijze van pastoraat.* Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1959, 158 blz., geb. f 7,50.

Charles Journet, *Entretiens sur la grâce.* Desclée de Brouwer, Bruges, 1959, 216 blz., ing. B.fr. 69,—.

W. Banning, *Machten en Mensen.* De Erven F. Bohn N.V., Haarlem 1959, 211 blz., ing. f 4,50.

Sherwood Eddy, *Tachtig avontuurlijke jaren.* Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1959, 222 blz., geb. f 7,90.

H. Mulder, *Hoofdlijnen van Lucas 2.* Exegetica. Derde Reeks deel 3. Uitg. van Keulen N.V., Den Haag 1959, 68 blz., ing. f 4,50.

Eduard Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament.* Zwingli Verlag, Zürich 1959, 217 blz., ing. S.fr. 20,—.

Edit. Walter Leibrecht, *Religion and Culture. Essays in honor of Paul Tillich.* Harper & Brothers, New York 1959, 399 blz., geb. $ 7,50.

Jean Boisset, *Sagesse et Saintété dans la pensée de Jean Calvin.* Presses Universitaires de France, 1959, 454 blz.

H. R. Blankensteyn en W. G. Overbosch, *Brandend Braambos I: De Nevenruimten.* G. van Saane, Amsterdam 1959, 30 blz.

F. H. von Meyenfeldt, *Kerkelijk Vooruitzicht.* Gebr. Zomer & Keuning N.V., Wageningen z.j., 160 blz., geb. f 8,90.

D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John.* J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 141 blz., ing. f 5,90.

D. W. de Villiers, *Reisbeskrijwings as bronne vir die kerkgeskiedskrijving van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika tot 1853.* J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 178 blz., ing. f 6,90.

Zielszorg aan maatschappelijk getypeerde mensen. Prakt. theol. handb. no 16/17. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1959, 287 blz., ing. f 7,90, bij intek. f 6,70.

A. C. Outher, *Psychotherapie en evangelieverkondiging.* Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1959, 254 blz., geb. f 5,90.

Henri Michaud, *Op steen en klei. De Hebreeuwse inscripties en het Oude Testament.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959, 144 blz., geb. f 5,90, bij intek. f 5,25.

M. L. W. Schoch, *Voorsorteren.* Carillonreeks no 1. W. ten Have, Amsterdam 1959, 157 blz., ing. f 1,75.

Albrecht Goes, *Het was een vreemde nacht/Het Brandoffer.* Carillonreeks no. 2. W. ten Have, Amsterdam 1959, 159 blz., ing. f 1,75.

Hans Jürgen Baden, *De grenzen van de vermoeidheid.* Carillonreeks no. 4. W. ten Have, Amsterdam 1959, 191 blz., ing. f 1,75.

W. J. Kooiman, *Luther zijn weg en werk.* Carillonreeks no. 3. W. ten Have, Amsterdam 1959, 187 blz., ing. f 1,75.

C. S. Lewis, *Brieven uit de Hel.* Carillonreeks no 5. W. ten Have, Amsterdam 1959, 158 blz., ing. f 1,75.

C. S. Lewis, *De Sleutel tot het Geheim*. Carillonreeks no 6. W. ten Have, Amsterdam 1959, 157 blz., ing. f 1,75.
John Hersey, *Hirosjima*. Carillonreeks no 7. W. ten Have, Amsterdam 1959, 156 blz., ing. f 1,75.
Emil Brunner, *Ons Geloof*, Carillonreeks no 8. W. ten Have, Amsterdam 1959, 158 blz. ing. f 1,75.
Edward Hunter, *Duisternis daalt over China. Het verhaal van Mary Lin*. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1959, 311 blz., geb. f 8,90.
Postille 1959–1960. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1959, 335 blz., geb. f 8,50.
Anker Aggebo, *De kunst van ziek zijn en van omgaan met zieken*. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1959, 285 blz., geb. f 9,90.
Anthonie Donker, *Eva en de dichters*. Em. Querido's Uitg. Mij. N.V., Amsterdam 1958, 165 blz., geb. f 8,75.
Anthonie Donker, *Het schip, dat gij bouwen zult. Verbeelding van zondvloed en ark*. Em. Querido's Uitg. Mij N.V., Amsterdam 1959, 173 blz., geb. f 8,75.
A. H. van den Heuvel, *Gesprekken over de oecumene*. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage z.j., 35 blz., ing. f 0,95.
C. T. Hendriks Metsch, *Joods Godsdienstig leven*. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage z.j., 28 blz., ing. f 0,75.
S. H. Spanjaard, *Domineesspiegel*. N.V. Het Wereldvenster, Baarn, 1959, 183 blz., geb. f 8,90.
A. J. Venter, *Analities of Sinteties? 'n Analise van die dilemma insake die werklikheid van die Regverdiging*. J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 222 blz., ing. f 7,50.
P. J. Verdam, *Sanhedrin èn Gabbatha*. J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 35 blz., ing. f 1,75.
Joseph Lortz, herausg. *Europa und das Christentum*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1959, 204 blz., geb. DM 18.—.
5 minuten. Een bijbelwoord voor iedere dag. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1959, 375 blz.
Jaarboek voor de eredienst van de Nederlandse Hervormde Kerk. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1959, 165 blz., ing. f 7,—, geb. f 8,50.
Ochtendwijding 1960. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1960, 127 blz., ing. f 2,25.
J. H. Nederhood, *The Church as Mission and the educated*. J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 163 blz., ing. f 5,90.
Leven uit de toekomst, Een bundel opstellen over de eschatologie. Uitgegeven ter gelegenheid van het 15e lustrum van het Coll. Theol. c.s. Jahwe Nissi. Leiden, 1959, 118 blz., ing. f 5,—.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, november 1959. J. M. van Veen, 100 jaar na Darwin; A. de Froe, De ontwikkeling van de evolutiegedachte sedert Darwin, feiten en conclusies; J. Segaar, Bijbel en Biologie; H. S. Visscher, Hiroshima mon amour. – december 1959. G. J. de Vries, Via Athene; F. Sierksma, Vlees noch vis; H. S. Visscher, De film Les cousins: ja of nee?
Musica Sacra, oktober 1959. Willem Mudde, Heinrich Schütz-Meester en leermeester. – december 1959. Helge Nyman, De liturgische en kerkmuzikale opleiding der theologen; Willem Mudde, Liturgie en Koor.
Vox Theologica, november 1959. Thea Barnhard, V.S.T.F.-congres 1960; L. W. Nauta, De mens en zijn ontwerp. Een filosofische poging; L. Leertouwer, De mens en zijn ontwerp bij Van der Leeuw; E. J. Kuiper, De mens en het Zijn. Het ontwerp van Paul Tillich.
Studia Catholica, december 1959. H. Walgrave, Verdienste of Genade? H. Cornelissen, Geboorteregeling; E. Schillebeeckx, Godsdienst en Sacrament; J. Ponsioen, Het symbool in het menselijk leven en zijn toepasselijkheid op de Sacramentenleer.
Theologie en Practijk, Najaar 1959. K. A. H. Hidding, De existentiële betekenis van het beeld; L. J. van Holk, Over anthropologische vooronderstellingen van verantwoorde gezinsvorming; J. van Rossum, De prediking over Genesis XXII.
Kerk en Theologie, oktober 1959. J. M. de Jong, Domineespreek over 1 Cor. 3:21, 22, 23; A. van Selms, Theologie van de filoloog, III: God als telwoord; P. J. Roscam Abbing, Psychologie en theologie van de schaamte; G. C. van Niftrik, Over schaamte en naaktheid.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, nr 6–1959. F. W. Grosheide, Een en ander over de Schriftuitlegging; F. W. Grosheide, Aanvullingen op de verklaring van Paulus tweede brief aan de Korinthiërs; E. Smilde, Naar het interkerkelijk gesprek.

Theologische Zeitschrift, September–Oktober 1959. Ernst Jenni, Jesajas Berufung in der neueren Forschung; Heinrich Baltensweiler, Die Ehebruchklauseln bei Matthäus. Zu Matth. 5,32; 19,9; Gotthold Müller, Martin Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie. – November–Dezember 1959. J. Alberto Soggin, Zur Entwicklung des alttestamentlichen Königtums; Pierre Prigent, Quelques testimonia messianiques; Werner Bieder, Zum Problem Religion-christlicher Glaube.

Kerygma und Dogma, 4. Quartalsheft 1959. Wolfhart Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte (Fortsetzung und Schluss); Fritz Neugebauer, Die hermeneutischen Voraussetzungen Rudolf Bultmanns in ihrem Verhältnis zur Paulinischen Theologie; Martin Henschel, Figuraldeutung und Geschichtlichkeit; Bengt Hägglund, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Erneuerung in der hochreformatorischen Theologie.

Irenikon, 4e Trimestre 1959. D. G. Ghysens, Présence réelle eucharistique et transsubstantiation dans les définitions de l'Eglise catholique; D. H. Marot, Note sur la Pentarchie; D. E. Lanne, Sur la théologie de Judéo-christianisme; D. T. Strotmann, Le Conseil oecuménique des Eglises en terre orthodoxe.

Les Etudes Philosophiques, Juillet–Septembre. Dieu. Etienne Borne, Quatre propositions sur l'athéisme; Jean Guitton, Dieu et le temps; Paule Levert, Le principe absolu; Roger Mehl, De la vie religieuse; Pierre Mesnard, Sagesse, héroïsme et sainété; Jean Nabert, Le divin et Dieu; Etienne Souriau, Via Pulchritudinis.

Nouvelle Revue Théologique, Novembre 1959. E. Beauchamp, La Théophanie du Psaume 50; G. Dejaifve, Concile oecuménique et catholicité de l'Eglise; R. Carpentier, Lumières de la charité sur un problème pastoral difficile; E. Boné, Approches biologiques des notions d'individu et de personne; G. Dejaifve, Le Concile de Florence. A propos d'un ouvrage récent.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1959–No. 3. Paul Tillich, Religion biblique et Ontologie (première partie); Pierre Courcelle, Luther interprète des Confessions de saint Augustin.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Iul.–Oct. 1959. J. Coppens, Allocution de bienvenue; R. R. Post, Paus Adriaan VI; L. E. Halkin, Adrien VI et la Réforme de l'Eglise; H. van Wayenbergh, Hommage de l'Université catholique à Adrien VI.

New Testament Abstracts, Vol. 4 No. 1.

The Harvard Theological Review, October 1959. F. Sokolowski, From the History of the Worship of Apollo at Actium; Johannes Munck, Presbyters and Disciples of The Lord in Papias; Rufus Suter, A Note on Platonism in the Philosophy of Jonathan Edwards.

Bulletin Signalétique. Volume XIII, No. 4, 1959, Philosophies Sciences Humaines.

EEN KANTTEKENING BIJ HET ARTIKEL VAN A. F. J. KLIJN

Doop en ongehuwde staat bij Aphraätes
(Ned. Theol. Tijdschrift XIV, i, oktober 1959, p. 29–37).

Bij zijn in verschillende opzichten overtuigende verklaring van Aphraätes, Dem. VII, 18 en 20, wijst Dr. Klijn terecht op de invloed, die de geschiedenis van Gideon, Richt. 7, 1–25, op deze passages heeft geoefend. Inzonderheid geldt dit wel waar „de Perzische wijze" over de gang naar „het water der beproeving" spreekt. Het is nog de vraag, of hij daarmee wel de H. Doop bedoelt; doch breder onderzoek is nodig voor deze vraag beantwoord kan worden. Op dit ogenblik wil ik er slechts op wijzen, dat er een andere Bijbelse passage is, welke nog veel meer invloed op de onderhavige stukken uit Dem. VII geoefend heeft. Om dit aan te tonen volgen hier de tekst van Dem. VII, 18 in Klijn's zorgvuldige vertaling naast de verzen 5–9 (in gewijzigde volgorde) van Deut. 20:

Dem. VII, 18	Deut. 20
O gij die geroepen zijt tot de strijd, hoort het geluid van de hoorn en vat moed. Maar ook tot u spreek ik, die de hoorns draagt, priesters, schriftgeleerden en wijzen: roept en zegt tot het hele volk: Wie vreest moet zich afwenden van de strijd, opdat hij het hart van zijn broeders niet in verwarring brengt, zoals zijn eigen hart.	(8) Verder zullen de opzichters tot het volk zeggen: Wie is bevreesd en week van hart? Hij mag heengaan en naar zijn huis terugkeren, opdat het hart van zijn broeders niet versmelte zoals het zijne.
Indien iemand een wijngaard geplant heeft, laat hem omkeren, opdat hij die bebouwe, zodat hij er niet aan denke en omkere in het gevecht.	(6) En wie heeft een wijngaard geplant, maar de vrucht daarvan nog niet genoten? Hij mag heengaan en naar zijn huis terugkeren, opdat hij niet in de strijd omkome en een ander de vrucht daarvan geniete.
En wie met een vrouw verloofd is en met haar wil trouwen, laat hem gaan, opdat hij zich verheuge met zijn vrouw.	(7) En wie heeft een vrouw ondertrouwd, maar haar nog niet gehuwd? Hij mag heengaan en naar zijn huis terugkeren, opdat hij niet in de strijd omkome en een ander haar huwe.
En wie een huis gebouwd heeft, laat hem teruggaan, opdat het niet in zijn gedachten komt en hij niet in alle opzichten strijd levert.	(5) Wie heeft een nieuw huis gebouwd, maar het nog niet in gebruik genomen? Hij mag heengaan en naar zijn huis terugkeren, opdat hij niet in de strijd omkome en een ander het in gebruik neme.

In het voorbijgaan kan nog opgemerkt worden, dat de Pešitta in Deut. 20:5 en 8 in plaats van „opzichters" *sāf*^{e}*rē* biedt, welk woord elders „schriftgeleerden" aanduidt.

De verandering in volgorde (vrees-wijngaard-vrouw-huis tegenover huis-wijngaard-vrouw-vrees) bewijst waarschijnlijk wel dat Aphraätes uit het hoofd citeerde. Des te meer moet men zijn grondige kennis van het Oude Testament waarderen, al past hij al citerende een grondige „Motivwechsel" toe. Het is merkwaardig dat Parisot in zijn uitgave van Aphraätes met geen woord naar onze passage uit Deut. verwijst, terwijl hij toch even verder wel een Evangeliecitaat als zodanig kenmerkt. Helaas heb ik te Pretoria geen gelegenheid om de andere, door Dr. Klijn naar aanleiding van Dem. VII, 18 geciteerde, werken na te slaan, maar ik vrees dat de auteurs daarvan minder goed in het Oude Testament thuis zullen blijken te zijn dan onze Perzische wijze.

De vermelding van een vrouw als beletsel bij de heilige strijd is dus bepaald door de reminiscensen aan Deut. 20 en heeft niets te doen met een verband tussen doop en ongehuwde staat. Anders zou men moeten beweren dat de Kerk in Perzië ook bezwaren had tegen het dopen van personen die in het bezit van huis of akker waren. Gelijk reeds aangeduid houd ik het gehele verband van Dem. VII met de doop voor uiterst twijfelachtig, zodat ik zelfs geneigd ben om te betwijfelen dat men de „belofte van heiligheid" bij de doop aflegde, zoals Klijn aanneemt. In ieder geval wordt zijn voornaamste thesis echter door de herkenning van het citaat uit Deuteronomium verder versterkt.

Pretoria, 10 december 1959 A. van Selms

IN MEMORIAM PROF. DR. A. DE BUCK

Op 29 oktober 1959 overleed, zevenenzestig jaar oud, Prof. dr. A. de Buck, hoogleraar in de geschiedenis van de antieke godsdiensten aan de Leidse universiteit. Hij was ook lid van de faculteit van letteren en wijsbegeerte, maar door de aard van zijn onderwijsopdracht had hij veel meer directe bemoeienis met alle theologische studenten dan in de literaire faculteit het geval kon zijn. Daar waren het enkelingen, die hij geheel en al tot egyptoloog heeft opgeleid, en voor de intensieve wijze waarop hij dit heeft gedaan, zullen deze mensen hem uitermate erkentelijk blijven.

Waren in de theologische faculteit de aanrakingen minder intensief, hier staat tegenover dat elke theoloog aan hem zijn introductie dankt in het zo vreemde en boeiende leven van de godsdiensten der oude wereld en van de antieke mens. Dit heeft hem zelf zijn leven lang geboeid en aan dit leven de vervulling gegeven. Ongetwijfeld heeft de sfeer van het ouderlijk huis er aan medegewerkt om deze belangstelling voor het Oosten te wekken. Zijn vader was de schrijver van een bekend werk over de profeten van Israël en als student heeft hij Wildeboer nog meegemaakt en o.a. bij Snouck Hurgronje en Eerdmans college gelopen. Het meest is hij echter gegrepen door de fascinerende figuur van Kristensen, die hem in de godsdienstige opvattingen, zienswijzen en voorstellingen heeft ingeleid, waarvan de hiëroglyphen, de inscripties en de godsdienstige verschijnselen, met name in Egypte, getuigen. En zo vindt men in het werk van de Buck centrale gedachten van Kristensen terug, die op al zijn leerlingen een onuitwisbare indruk hebben gemaakt. Door zich jarenlang met de Egyptische teksten intensief, conscientieus en indringend bezig te houden, heeft hij, wetenschappelijk en scherpzinnig onze kennis van het godsdienstig leven der oude Egyptenaren zeer verrijkt.

In 1911, dus nog voor de eerste wereldoorlog, begon hij zijn studie in Leiden. Na ook op enkele plaatsen buitenslands te hebben gestudeerd, promoveerde hij in 1922 op het proefschrift „De Egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel". Hierna stond hij enkele jaren als predikant in Ursem (N.H.), maar in 1925 vestigde hij zich tijdelijk in Cairo om in het bijzonder de oud-egyptische sarcophaag-teksten te verzamelen. In 1928 werd hij in Leiden benoemd tot lector in de Egyptologie, in 1939 werd hij buitengewoon hoogleraar in dit vak en tegelijk in de geschiedenis

der antieke godsdiensten, waarna in 1949 zijn benoeming tot gewoon hoogleraar volgde, in beide faculteiten.

Zo heeft hij ruim dertig jaar in Leiden gedoceerd en gewerkt en in hoge mate de belangen van de wetenschap en zijn leerlingen gediend. Tot zijn publikaties behoren onder meer een Egyptische grammatica en bloemlezingen, die ook in het Frans en Engels verschenen, en studies over de Egyptische godsdienst. Zijn levenswerk is de uitgave van de Coffin Texts, de reproductie en verwerking van op de sarcophagen voorkomende teksten, die dateren uit de periode tussen de pyramideteksten en het Dodenboek. Hieraan wijdde hij al zijn zorg en liefde en zij geven een blijvend getuigenis van zijn grote kennis en scherpzinnigheid. Zes delen zijn hiervan verschenen en het zevende ligt voor uitgave klaar. Hij behoort zonder twijfel door zijn arbeid tot degenen die de studie van het Egyptisch het meest hebben bevorderd en nam internationaal gezien een leidende positie in. En zo is zijn heengaan niet enkel een verlies voor Nederland, maar voor de internationale wetenschap.

Prof. de Buck was een mens die geheel geconcentreerd was op de beoefening der wetenschap. Hiermede hield zowel zijn uiterlijk gesloten natuur als zijn grote bescheidenheid direct verband. Hij wist dat men alleen dan iets bereikt indien men zowel uiterst behoedzaam als volhardend te werk gaat, en dit is slechts mogelijk wanneer men zich zelf hiervoor geheel inzet. Hij was er niet de man naar die door allerlei activiteiten buiten de studie naam maakt. Maar wat hij aan esprit, cultuur en hartelijkheid in zich borg, dat weten zij die in jarenlange trouwe vriendschap met hem waren verbonden en die zijn sterven als een gevoelig, persoonlijk verlies ervaren.

Prof. de Buck was onder meer lid van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, voorzitter van de internationale organisatie van Egyptologen, idem van het Oosters Genootschap in Nederland en hij nam in Ex Oriente Lux een vooraanstaande plaats in. Op het te Leiden in September 1959 gehouden congres van het Oosters Genootschap, dat aan de roman in Oost en West was gewijd, heeft hij nog een bijdrage geleverd, die hij zelf niet meer heeft voorgedragen, maar die nog wel in druk zal verschijnen. Zo is er nog ander werk, zowel van hem zelf als van leerlingen, dat mede als vrucht van zijn kennis en geleerdheid het licht zal zien. Van hem mag naar waarheid worden getuigd dat hij op waardige wijze zijn plaats heeft temidden van zovele roemruchte voorgangers op het terrein der oosterse wetenschappen aan de Leidse universiteit. En het zegt veel als men dit van iemand zeggen kan.

Nu is hij ons door de dood ontvallen voordat hij de akademische loopbaan geheel heeft kunnen voleindigen. Voor een Egyptoloog is de dood geen verschijnsel, dat aan de periferie van zijn leven en denken kan staan. Hiervoor is het godsdienstige leven der oude Egyptenaren te zeer van de dood en van hun gedachten over de verhouding van het leven en de dood vervuld. En daarvoor was hij een te goed leerling van Kristensen. Nu hij zelf de drempel van het rijk van de dood is overgegaan en in zijn geheim werd ingewijd, past ons die achterblijven het besef van dankbaarheid en de wens dat hij in vrede moge rusten. K. A. H. Hidding

ENIGE OPMERKINGEN ROND HET ISRAËLITISCHE 12-STAMMENSYSTEEM*

DOOR

J. HOFTIJZER

Leiden

De traditie over de 12 zonen van Jacob – en de daarmede corresponderende over de 12 stammen van Israël - vormt een belangrijk gegeven te midden van de overige Oudtestamentische overleveringen. Het onderzoek naar deze traditie heeft zovele facetten, dat het ondoenlijk lijkt, deze ook maar enigermate binnen het kader van één artikel te bespreken en tot hun recht te laten komen. Het is daarom beter één onderdeel uit dit gebied apart te bezien. Het ligt in mijn bedoeling te trachten de volgende vraag te beantwoorden: welke consequenties vallen er te trekken uit het lied van Debora met betrekking tot de historische achtergrond van die tradities, die handelen over, of betrokken zijn op het 12-stammige Israël?

Het aantal contemporaine gegevens, dat ons inlicht over de beginperiode van Israël's volksbestaan, de Richterentijd, is uiterst gering. Dit geldt ook voor onze kennis van de toenmalige stamverdeling en -verhoudingen binnen Israël. Het enige gegeven, dat op dit punt licht verschaft en waarvan men tevens op goede gronden mag aannemen, dat het uit de Richterenperiode stamt, is het lied van Debora[1]: hier worden 10 Israëlitische stammen om hun houding in de strijd tegen Sisera hetzij gelaakt, hetzij geprezen.[2] Vandaar de belangrijke plaats, die het inneemt in onze vraagstelling naar de historische achtergrond van het 12-stammensysteem.

Bij de lijsten van de 12 stammen (of de 12 zonen van Jacob), die wij in het Oude Testament aantreffen, overheersen twee typen. De eerste is uit de volgende namen samengesteld: Ruben, Simeon,

---

* Dit artikel is 24 September 1959 als lezing gehouden voor het O.T.isch werkgezelschap in Nederland.

[1] Voor genoemde datering van het lied pleit reeds het feit, dat de hier genoemde stammenreeks vooronderstelt, dat sindsdien belangrijke verschuivingen in de stammenconstellatie hebben plaatsgevonden. Verschuivingen dus, die men eerder in de meer beweeglijke toestand tijdens de Richterenperiode (toen een werkelijk centraal gezag ontbrak) verwacht, dan in de meer gefixeerde situatie tijdens het centraliserende koningschap. Men zie ook p. 261.

[2] Jud. v 14–18; de namen van deze stammen luiden als volgt: Ephraim, Benjamin, Machir, Zebulon, Issaschar, Ruben, Gilead, Dan, Aser, Naphtali.

Levi, Juda, Zebulon, Issaschar, Dan, Naftali, Gad, Aser, Jozef en Benjamin; de volgorde echter kan zeer verschillend zijn.[1] De tweede lijst mist de naam Levi en heeft Jozef door Ephraim en Manasse vervangen; ook hier is de volgorde niet aan vaste regels gebonden.[2] Deze laatste lijst wordt slechts gebruikt om stammen aan te duiden, niet zonen van Jacob. Alle overige lijsttypen zijn op enigerlei wijze op deze twee terug te voeren.[3]

Deze twee typen lijsten vertonen duidelijke verschillen met de opsomming van stammen, die men in het lied van Debora aantreft. Wij zullen ons nu moeten afvragen, hoe deze verschillen gewaardeerd moeten worden.

Van de namen, die in beide lijsten voorkomen, ontbreken in het lied van Debora de volgende: Juda, Simeon en Gad. De beide namen, die typisch zijn voor de eerste lijst, Levi en Jozef, ontbreken er eveneens en van de namen, die typisch zijn voor de tweede lijst, Ephraim en Manasse, treft men alleen eerstgenoemde aan. Het lied zelf bevat twee namen, die men in beide lijsttypen niet vindt: Machir en Gilead.

Het ontbreken van Juda en Simeon in het lied van Debora wilde ik voorlopig terzijde laten. Het is beter, dit pas in het vervolg ter sprake te brengen en eerst de andere verschillen onder de loupe te nemen.

In de eerste plaats is het opvallend, dat we in het lied van Debora Machir als zelfstandige stam van Israël[4] en tevens onderscheiden van Gilead aantreffen. In de latere Oudtestamentische literatuur

---

[1] Voor voorbeelden van dit lijsttype, zie men: Gen. xxix 31–xxx 24 (+ xxxv 16–18), xxxv 23–26, xlvi 8–25, xlix 3–27, Ex. i 2–4, Dt. xxvii 12s., Ez. xlviii 31–35, 1 Chr. ii 2.

[2] Voor voorbeelden van het tweede lijsttype, zie men: Num. i 5–15, 20–43, ii 3–31, vii 12–83, xiii 4–15, xxvi 5–51, Jos. xiii–xix, xxi 4–7, 9–39. Ook in Num. x 14–28 vinden we een dergelijke lijst bij een opsomming van de vendels van het Israëlitische leger: elke stam heeft zijn eigen vendel. Te midden van dit leger (voorafgegaan door 6 vendels en gevolgd door 6) loopt een dertiende groep (Levieten), die het tabernakel draagt (v. 21).

[3] Men zie bv. de lijst 1 Chr. iv–vii. Hier vindt men een combinatie van beide typen: zowel Levi als Ephraim en Manasse worden vermeld. Bovendien wordt de laatste stam in twee gedeelten gesplitst, die elk als een stam meetellen. Om toch het 12-tal te handhaven worden 2 stammen (Zebulon en Dan) onvermeld gelaten. Men zie ook de lijst 1 Chr. xxvii 16–21: hier vindt men de hoofden van 12 stammen, in een lijst samengesteld volgens hetzelfde principe, nu ontbreken Aser en Gad. Als 13e groep vindt men nog de familie van Aäron. In 1 Chr. xii 24–38 vindt men een lijst van 14 stammen samengesteld volgens bovenstaand principe. Hier zijn geen stammen weggelaten; het 12-tal blijft toch gehandhaafd, doordat men de drie Overjordaanse groepen samenvoegt (v. 38). Voor Dt. xxxiii zie men p. 258 n. 1.

[4] Onder stammen van Israël versta ik die israëlitische gemeenschappen, die geen onderdeel van een groter verband vormen (behalve dan uiteraard van het alles overkoepelend verband Israël). Een uitspraak in het vervolg van het artikel, dat een bepaalde groep op een bepaald moment geen stam van Israël was, houdt dan ook in, dat die groep toen of in het geheel niet tot Israël hoorde, of – binnen Israël – deel uitmaakte van een groter verband.

geldt hij als een onderdeel van de stam Manasse, die in het genoemde lied ontbreekt en als vader van Gilead, dus in dit gebied woonachtig.[1] De waarschijnlijkste oplossing van dit probleem is wel, dat Machir ten tijde van het ontstaan van het lied van Debora een gebied buiten Gilead bewoonde, waarschijnlijk bewesten de Jordaan. Later verliet hij zijn gebied en bezette Gilead. Daarna heeft hij met groepen, die in zijn vroegere gebied waren achtergebleven (of zich daar sindsdien gevestigd hadden) een nieuw stamverband gevormd, de stam Manasse, waar hij sedertdien een onderdeel van vormde.[2] Op grond van deze, zeer plausibele reconstructie van stamverschuivingen, heeft NOTH – in zijn bekende werk over het Israëlitische 12-stammensysteem[3] – m.i. terecht geconcludeerd, dat het type stamlijst, dat de naam Manasse bevat, een historische situatie veronderstelt, die valt na de tijd, waarin het lied van Debora ontstond.[4] Een dergelijke lijst kan dus pas na het genoemde lied ontstaan zijn.

Het eerste type lijst evenwel, zou – volgens NOTH – zijn ontstaan danken aan stamverhoudingen, zoals deze waren voor het ontstaan van het lied van Debora, namelijk bij het begin van de Richterenperiode.[5] Toen zou namelijk door een grote verbondssluiting, waarschijnlijk in Sichem,[6] een 12-stammig Israël geformeerd zijn. Hierbij zouden in de eerste plaats betrokken zijn geweest, de zes zgn. Lea-stammen (Ruben, Simeon, Levi, Juda, Zebulon en Issaschar), die tevoren reeds een zes-stammig kleiner Israël gevormd hadden.[7] Voorts groepen, die ten dele later het land binnen getrokken waren: de Jozef-groep, Benjamin en Dan, Naftali, Gad en Aser.[8] Hoewel sommige stammen van de vroegere zes-stammen-groep op het moment van de verbondssluiting in een allerminst gunstige toestand zouden hebben verkeerd (zoals Ruben, Simeon en de „wereldlijke" stam Levi), bezetten de leden van deze groep de eerste plaats in de lijst van deelgenoten aan het nieuwe 12-stammige Israël.[9] Deze

---

[1] Men zie Num. xxvi 29, xxvii 1, xxxvi 1, Jos. xvii 1, 3, 1 Chr. ii 21, 23, vii 14, 17. Over Machir's vestiging in Gilead, zie nog p. 246.

[2] Men zie M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels* (BWANT 4te Folge Heft 1), Stuttgart, 1930, p. 36 (zie ook NOTH, *Geschichte Israels*[2], Göttingen, 1954, p. 62, 71 n. 3). Vergelijk bv. ook reeds E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle a. S., 1906, p. 519.

[3] Zie n. 2. [4] *System*, p. 35s. [5] *System*, pp. 35, 39.

[6] *System*, pp. 66ss.; NOTH drukt zich in *Geschichte*[2], p. 89ss. met iets meer voorbehoud uit.

[7] *System*, pp. 75ss., zie ook *Geschichte*[2], pp. 86s.

[8] *System*, pp. 66, 85, zie ook pp. 80ss. en *Geschichte*[2], p. 87.

[9] *System*, p. 76, zie ook *Geschichte*[2], p. 87. Deze theorie houdt in, dat men uit de 12-stammenlijst van het eerste type niet mag concluderen, dat er eens een 12-stammig Israël bestond, waarin stammen als Ruben, Simeon en Levi – ook politiek – de belangrijkste leden waren, zie *Geschichte*[2], p. 84.

theorie van NOTH houdt dus in, dat Levi zijn plaats in de lijsten van het eerste type dankt aan het feit, dat op het ogenblik, dat een lijst van dergelijke samenstelling ontstond, er nog een ,,wereldlijke'' stam Levi bestond. Het noemen van Jozef in deze lijst zou zijn grond hebben in de omstandigheid, dat bij de aanvang van de Richterenperiode de ,,zonen van Jozef'' nog één stamverband vormden en niet zoals later, in enerzijds Ephraim en anderzijds Machir/Manasse gesplitst waren.[1]

Evenwel, van de namen die in de eerste lijst genoemd worden, ontbreekt in het lied van Debora, behalve Levi en Jozef, ook Gad. Deze moeilijkheid heeft men vaak pogen op te lossen, door Gad voor identiek te verklaren met het wel in dit lied voorkomende Gilead.[2] Zo deze identificatie juist ware, zou men bovendien van de moeilijkheden rond een stam Gilead, die in later tijd verdwenen zou zijn, verlost zijn. Ook NOTH heeft er echter reeds op gewezen, dat een dergelijke, vaak klakkeloos aanvaarde oplossing te simplistisch is.[3] Willen wij – zo mogelijk – op dit punt klaarheid krijgen, dan dienen wij de verhouding tussen Gad en Gilead, zoals de Oudtestamentische gegevens ons die tekenen, te onderzoeken. Hierbij zullen wij herhaalde malen op NOTH's studies over de stamverhoudingen in het Overjordaanse stuiten.[4]

In die gedeelten uit de deuteronomistische literatuur,[5] die ons verhalen van de verdeling van het Overjordaanse onder Ruben, Gad en de halve stam Manasse, wordt ons meegedeeld, dat aan beide eerstgenoemde stammen de vlakte benoorden de Arnon en het

---

[1] *System*, pp. 80s. In *Geschichte*[2], p. 87 uit NOTH het vermoeden, dat het ,,huis van Jozef'' eigenlijk de aanduiding was van een samenstel van Palestina binnentrekkende groepen. Bij de opname van deze groepen in het 12-stammen-verbond, zou dan deze aanduiding gehandhaafd zijn, omdat er voor hen maar één plaats in dat verbond over was en een opname als bv. twee afzonderlijke groepen – op dat moment – tot de onmogelijkheden behoorde.

[2] Men zie bv. K. BUDDE, *Das Buch der Richter*, Freiburg i. B., 1897, p. 46; W. NOWACK, *Richter-Ruth*, Göttingen, 1900, p. 51; G. F. MOORE, *A critical and exegetical Commentary on Judges*[2], Edinburgh, 1918, p. 155; C. F. BURNEY, *The Book of Judges*[2], London, 1920, p. 142; H. W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter und Ruth* (ATD), Göttingen, 1954, p. 179.

[3] *System*, p. 36 n. 1.

[4] ,,Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches", *ZDPV* lviii (1935), pp. 185–255; ,,Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes, 1. Das Land Gilead als Siedlungsgebiet israelitischer Sippen", *PJB* xxxvii (1941), pp. 50–101; ,,Israelitische Stämme zwischen Ammon und Moab", *ZAW* lx (1944), pp. 11–57; ,,Überlieferungsgeschichtliches zur zweiten Hälfte des Josuabuches", *Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum sechzigsten Geburtstag ... gewidmet* ..., Bonn, 1950, pp. 152–167.

[5] Voor de bepaling van wat tot de deuteronomistische literatuur gerekend moet worden, volg ik NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle (Saale), 1943.

zuidelijk deel van Gilead werd toegewezen. Gad bewoonde dan dit deel van Gilead, benevens enig aangrenzend gebied.[1] Deze overlevering vooronderstelt dus een relatie tussen Gad en Gilead. Er is ons evenwel een literair oudere vorm van de traditie bewaard, die over dit onderwerp (de verdeling van het Overjordaanse) spreekt: te weten Num. xxxii.

De bestudering van dit hoofdstuk wordt bepaald niet vereenvoudigd door het feit, dat de oorspronkelijke tekst later één (of meer) ingrijpende literaire bewerkingen heeft ondergaan.[2] Het stelt ons dan ook voor talrijke moeilijkheden. In het verhaal, zoals het nu voor ons ligt, krijgen wij in het kort het volgende beeld. Rubenieten en Gadieten begeren voor zich het land van Jaëzer en Gilead als woon- en weideplaats. Zij vragen Mozes dit door geheel Israël veroverde gebied in bezit te mogen nemen. Mozes verwijt hun, dat ze aan gene zijde van de Jordaan willen blijven en niet met hun broeders het eigenlijke Kanaän willen gaan veroveren. De beide stammen antwoorden, dat ze hiertoe wél bereid zijn. Mozes geeft dan Eleazar, Jozua en anderen opdracht, om aan de Rubenieten en Gadieten, wanneer deze hun woord gehouden hebben, de verlangde gebieden in bezit te geven. De beide stammen bevestigen nogmaals hun aanbod, Mozes schenkt dan aan hen en aan de halve stam Manasse het Overjordaanse, waar Rubenieten en Gadieten zich reeds versterkte steden bouwen. Dan volgt een vermelding van de verovering van Gilead door Machir, waarna Mozes hem dit gebied toewijst.

Deze geschiedenis bevat – in zijn huidige recensie – enige opvallende inconsequenties, die aan latere bewerking te danken zijn. Zo

---

[1] Voor gedeelten uit de deuteronomistische literatuur die de verdeling van het Overjordaanse beschrijven, zie men: Dt. iii 12s., Jos. xiii 15–31.

[2] Voor het moeilijke probleem van de literaire geleding van dit caput, zie de commentaren en het overzichtelijke beeld, dat men vindt bij O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, Leipzig, 1922, pp. 192* ss. Gemeenlijk neemt men aan, dat ook de literair oudere laag van dit hoofdstuk samengesteld is, te weten uit een Jahwistisch en een daarmee vrijwel parallel lopend Elohistisch gedeelte. Het lijkt mij evenwel verre van waarschijnlijk, dat wij voor dit caput een dergelijke parallele Elohistische recensie moeten aannemen. Bv., met v. 16 zou een gedeelte beginnen, dat volkomen parallel zou zijn met vv. 2ss. en dat de inleiding zou zijn van de Eloh. versie. Evenwel, de mededeling, waarmee de Rubenieten en Gadieten in vv. 16s. hun toespraak beginnen (namelijk, dat ze kooien voor het vee willen bouwen en steden voor vrouwen en kinderen, maar dat ze *zelf* over de Jordaan mee zullen trekken) is alleen begrijpelijk na een verwijtende toespraak van Mozes als in vv. 6–15, die (behoudens latere toevoegingen) aan de Jahwist wordt toegeschreven. Voor verdere bezwaren zie ook W. Rudolph, *Der „Elohist" von Exodus bis Josua*, (BZAW 68) Berlin, 1938, pp. 134s. Ik zal mij bij de literaire problemen rond dit hoofdstuk alleen beperken tot die punten, die voor ons speciale onderzoek van belang zijn.

vermeldt het eerste gedeelte van het hoofdstuk, de wens van Rubenieten en Gadieten om een gedeelte van het Overjordaanse in bezit te krijgen en ook hun bereidheid om aan de daarvoor gestelde voorwaarden te voldoen. Gezien deze achtergrond is het vreemd, dat in v. 33 van een uiteindelijke toewijzing van het gehele Overjordaanse aan niet alleen beide genoemde stammen, maar ook aan de halve stam Manasse sprake is, terwijl deze toch in het voorafgaande in het geheel niet genoemd is, en er evenmin sprake is van voorwaarden waaraan deze halve stam zou moeten voldoen. In het algemeen wordt deze mededeling – m.i. terecht – uit latere bewerking van de oorspronkelijke recensie verklaard.[1] Hier komt nog bij, dat men aan het slot van het caput een afzonderlijke vermelding vindt van de verovering van Gilead door Machir, welke verovering door Mozes wordt gesanctioneerd.

Dit gedeelte over de bezetting van Gilead vertoont opmerkelijke verschillen met het daaraan voorafgaand gedeelte, dat handelt over de wijze, waarop Rubenieten en Gadieten hun deel van het Overjordaanse verwierven. Deze laatsten vroegen om een gebied, dat door Israël als geheel veroverd was, en kregen het pas, nadat aan zekere voorwaarden was voldaan. Machir vestigt zich in een door hem zelf veroverd gebied en de erkenning door Mozes van zijn vestiging daar, wordt niet afhankelijk gemaakt van bepaalde voorwaarden. Men heeft hier met twee eigensoortige en sterk verschillende tradities te doen. In de traditie over Machir is nog veel te herkennen van het zelfstandige optreden van deze groep, waaraan het het bezit van Gilead dankte.[2] Van deze zelfstandigheid is eerst in latere literaire lagen veel verloren gegaan, toen ook de vestiging van deze groep in een meer uniforme traditievorm werd ingepast.[3]

Het feit echter, dat men hier twee zelfstandige en eigensoortige overleveringen kan onderscheiden, rechtvaardigt op zichzelf de conclusie niet, dat het verhaal over Machir, zoals het ons nu is overgeleverd, niet van de hand van die auteur zou kunnen zijn, die ook verantwoordelijk is voor de oorspronkelijke (later redactioneel bewerkte) recensie van het verhaal over Rubenieten en Gadieten.[4]

---

[1] Men zie – om een enkel voorbeeld te noemen – NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, p. 35 n. 1, die het vers m.i. terecht als deuteronomistische invoeging beschouwt.
[2] Men zie p. 243.
[3] Men zie pp. 249s.
[4] Tegen bv. G. B. GRAY, *A critical and exegetical Commentary on Numbers*, Edinburgh 1912, pp. 437s., EISSFELDT, *Hexateuch-Synopse*, p. 66, 195*, RUDOLPH, *Elohist*, p. 137, SIMPSON, *The early Traditions of Israel*, Oxford, 1948, p. 276.

(Evenmin als men uit het feit, dat Mozes pas secundair met de traditie over Machir's bezetting van Gilead verbonden is, mag concluderen, dat het vers, dat hierover handelt (v. 40) nu ook *literair* secundair moet zijn).[1]

Nu is er nòg een opmerkelijk verschil tussen beide verhalen, zoals zij ons thans zijn overgeleverd. De mededeling, dat Machir Gilead bezet, valt moeilijk te rijmen met die in het verhaal over Rubenieten en Gadieten, dat deze beide stammen dit gebied (en het land van Jaëzer) voor zich verlangden (v. 1). Voor wij echter uit dit feit conclusies kunnen trekken, is het dienstig nog een ander belangrijk punt in Num. xxxii te bezien, namelijk de lijsten van plaatsnamen, die een nadere precizering geven van het gebied, waarom Rubenieten en Gadieten vroegen.[2] Beide lijsten geven een gebied aan, dat zich uitstrekt tussen de Arnon en de tegenwoordige Wadi Nimrîn.[3] Dit in tegenstelling tot de beschrijving van de verdeling van het Overjordaanse in Jos. xiii: hier verkrijgen Ruben en Gad niet alleen bovengenoemd gebied, maar tevens het terrein, dat tussen de Wadi Nimrîn en de Jabbok ligt, benevens nog enig gebied benoorden de Jabbok.[4]

In dit gebied nu tussen Jabbok en Wadi Nimrîn is tot op heden in enkele geografische aanduidingen de naam Gilead bewaard.[5] Legt men nu dit gegeven naast de omschrijving van het gebied van

---

[1] Tegen bv. GRAY, *o.c.*, p. 437s., EISSFELDT, *Hexateuch-Synopse*, p. 195*. RUDOLPH, *Elohist*, p. 138, etc.

[2] Men vindt deze lijsten in Num. xxxii 3 en 34–38. Dat de tweede opsomming uitvoeriger is, dan de eerste, kan eenvoudig verklaard worden uit het feit, dat de eerste lijst het gemeenschappelijke gebied van beide stammen wil aangeven en de tweede het gebied van beide stammen afzonderlijk tegen elkaar wil afgrenzen. De kleine verschillen tussen de lijsten kunnen uit verschrijvingen verklaard worden. De opvatting van NOTH, *ZAW* lx p. 49, dat de lijst 34–38 een deuteronomistische invoeging zou zijn (de lijst v. 3 zou een uittreksel uit 34–38 zijn), lijkt mij niet zeer aannemelijk. Zij berust volkomen op zijn reconstructie van een plaatsnamenlijst, die in Jos. xiii verwerkt zou zijn. Over bezwaren tegen deze opvatting zie men p. 250 n. 3. Bovendien moet NOTH volkomen willekeurig aannemen (*a.c.*, p. 50), dat de geheel verschillende verdeling van de steden over Ruben en Gad in Num. xxxii en Jos. xiii een secundaire ontwikkeling zou zijn.

[3] De Wadi Nimrîn is een riviertje, dat bezuiden de Jabbok in de Jordaan uitkomt; het is in het Oude Testament bekend als de „wateren van Nimrim", zie Jes. xv 6, Jer. xlviii 34. Van genoemde noordelijke begrenzing van het gebied van Ruben en Gad in Num. xxxii wordt men zich pas goed bewust, wanneer men de gegevens van dit caput met die van Jos. xiii vergelijkt, die ook plaatsen uit het gebied tussen Jabbok en Wadi Nimrîn en tevens plaatsen benoorden de Jabbok noemt.

[4] Uit het gebied tussen Jabbok en Wadi Nimrîn worden hier plaatsen genoemd als Betonim, Mahanajim en Mispa en benoorden de Jabbok Lidbar (?), Sukkot en Zafon (v. 26s.). Voor de localisering van deze plaatsen, zie nog D. BALDI, *Giosuè*, Torino/Roma, 1956, pp. 111s. Voor NOTH's theorie over grenssystemen in de tekst van Jos. xiii, zie p. 250 n. 3,

[5] Voor een beschrijving, zie NOTH *PJB* xxxvii, pp. 59ss.

Rubenieten en Gadieten in Num. xxxii, dan kan men het volgende opmerken. De plaatsnamenlijsten in dit caput, die deze omschrijving geven, omvatten juist dit terrein bezuiden de Jabbok niet, waar tot op de huidige dag de herinnering aan de naam Gilead bewaard is gebleven. Dit pleit er voor, dat het gebied van beide stammen buiten Gilead (ook buiten het gedeelte van Gilead bezuiden de Jabbok) gelegen heeft.[1] Dit valt moeilijk te rijmen met het in het zelfde caput vermelde feit, dat beide stammen Gilead (en het land van Jaezer) voor zich als woonplaats verlangden en ook van Mozes kregen. Het bevat evenwel niets dat in strijd is met de mededeling aan het slot van het hoofdstuk, dat Machir zich van Gilead wist meester te maken.[2] De vermelding van Gilead nu in dat gedeelte van Num. xxxii, dat over Ruben en Gad handelt, kan dus niet van de hand van dezelfde auteur zijn, als bovengenoemde plaatsnamenlijsten; evenmin kan het van de auteur zijn, die verantwoordelijk is voor de verzen die over Machir handelen (vv. 39–42). De waarschijnlijkste oplossing van dit probleem lijkt mij, dat de oorspronkelijke recensie van het verhaal over Rubenieten en Gadieten de plaatsnamenlijsten reeds bevatte en van dezelfde hand was als de verzen over Machir; deze recensie gaf dan reeds een volledig overzicht over de verdeling van het Overjordaanse, gelocaliseerd in de tijd van Mozes. De auteur ervan greep niet dermate in in de hem ter beschikking staande traditiestof, dat er een gelijkvormige en eensluidende voorstelling van dit gebeuren ontstond, maar liet in het bijzonder de traditie over Machir in hoge mate een eigen karakter behouden.[3] De opmerkingen over Gilead in het eerste gedeelte van het caput zijn dan aan latere bewerking te danken.[4] De oorspronkelijke recensie van het verhaal over Rubenieten en Gadieten – het literair

---

[1] Wil men aannemen, dat er zich nog Gileaditisch gebied bezuiden de Wadi Nimrîn heeft bevonden, dan kan dit toch hoogstens een zeer miniem gedeelte van het gebied van Rubenieten en Gadieten hebben beslagen (daar dit ook het rijk van Sihon en het land van Jaëzer omvatte).

[2] Dit houdt dan m.i. tevens in, dat in Num. xxxii 39–42 een verovering van geheel Gilead door Machir wordt bericht en niet een bezetting van slechts het noordelijk deel tot aan de Jabbok, zoals bv. NOTH aanneemt, zie *PJB* xxxvii, p. 76, *Geschichte*², p. 62; onlangs is deze mening weer geponeerd door E. TÄUBLER, *Biblische Studien, Die Epoche der Richter*, Tübingen, 1958, pp. 231s.

[3] Eerst in jongere literaire lagen, als de Deuteronomistische en de Priestercodex, kan men van een uniformering en uitbalancering van het traditiemateriaal spreken. Bij het oudere materiaal hebben de tradities nog veel meer een eigen karakter behouden.

[4] NOTH, *ZAW* lx, p. 36 is – op andere gronden – tot eenzelfde conclusie – zij het als mogelijkheid naast andere – gekomen. Men vindt de vermelding van Gilead in Num. xxxii in de verzen 1, 26, 29. Mogelijk is deze invoeging van Gilead in de tekst van Num. xxxii 1–38 aan deuteronomistische bewerking te danken.

oudste document, dat wij nu nog over de verdeling van het Overjordaanse bezitten, zij het zwaar bewerkt – kende dus geen relatie tussen Gad en Gilead.

Een dergelijke relatie troffen wij wel aan in de beschrijving van het Gaditisch landbezit in Jos. xiii: daar wordt o.m. het zuidelijk gedeelte van Gilead tot het gebied van Gad gerekend. Het is nu de vraag, hoe beide, elkaar tegensprekende, beschrijvingen zich tot elkaar verhouden. De beschrijving van Jos. xiii behoort tot de deuteronomistische literatuur. Hier wordt ons het volgende beeld gegeven van de situatie in het Overjordaanse ten tijde van de Israëlitische inval onder Mozes. Het gebied was in twee koninkrijken verdeeld, te weten het rijk van Sihon, dat de zuidelijke hoogvlakte en de zuidelijke helft van Gilead omvatte, en het rijk van koning Og, dat uit Basan en de noordelijke helft van Gilead bestond. Nadat beide koningen verslagen waren, werd het rijk van Sihon aan Ruben en Gad geschonken, het rijk van Og aan de halve stam Manasse. Voor alle drie geldt de voorwaarde, dat zij mee moeten trekken om met het overige Israël het eigenlijke Kanaän te veroveren.[1]

Het is dienstig deze situatietekening te vergelijken met die, die de Deuteronomist (of Deuteronomisten?)[2] in zijn *Vorlage* aantrof. Hier ontbreekt koning Og en ook een bericht over een verovering van Basan geheel.[3] Er wordt slechts melding gemaakt van één koning uit het Overjordaanse, tegen wie Mozes de Israëlieten zou hebben aangevoerd: Sihon van Hesbon, wiens rijk buiten Gilead lag.[4] Dit laatste gebied, waarvoor geen koning wordt vermeld, wordt niet door geheel Israël onder leiding van Mozes, maar door één enkele groep, Machir, op eigen gezag bezet.[5] Moeten Ruben en Gad, om het door hen begeerde deel van het Overjordaanse te verkrijgen, aan bepaalde voorwaarden voldoen, bij Machir komt dit niet ter sprake.[6] Men vindt hier dus een groep onderling vaak weinig samenhangende

---

[1] Voor de deuteronomistische opvatting, dat de rijken van Sihon en Og het gehele Overjordaanse omvatten, zie men Num. xxxii 33 (zie p. 246 n. 1), Dt. iii 8–10, iv 46–49, Jos. xii 1–5, xiii 8–12, 15–31. Voor de verdeling onder de stammen, zie p. 245 n. 1 (voor de schenking van het Overjordaanse aan Ruben, Gad en half Manasse zie men verder nog Dt. xxix 7, Jos. i 12s., xviii 7). Voor het feit, dat alle drie mee moeten trekken om het eigenlijke Kanaän te veroveren, zie men Dt. iii 18, Jos. i 14, zie ook Jos. iv 12.

[2] Ik laat hier het probleem of men de deuteronomistische literatuur al dan niet als een eenheid mag beschouwen, buiten beschouwing, daar het voor dit onderzoek niet van direct belang is.

[3] De berichten over een strijd van de Israëlieten onder Mozes tegen een koning Og van Basan zijn of deuteronomistisch (Num. xxi 33–35, Dt. iii 1–7, etc.) of behoren tot daarvan afhankelijke literatuur: Ps. cxxxv 11, cxxxvi 20, Neh. ix 22.

[4] Num. xxi 21ss. [5] Men zie p. 246. [6] Men zie p. 246.

tradities, waarbij geen ingrijpende poging is gedaan, ze in een meer uniform, genormaliseerd kader in te passen.[1]

Bezien wij nu nogmaals de deuteronomistische voorstelling van zaken, dan blijkt, dat de oneffenheden en onvolledigheden van de *Vorlage* hier vrijwel niet aanwezig zijn. Basan wordt hier wél vermeld. Gilead, waarvan in de *Vorlage* geen vorst is vermeld, wordt hier verdeeld tussen Sihon en de koning van Basan, Og. Het gehele Overjordaanse is door geheel Israël bezet. Niet slechts Ruben en Gad, doch ook de halve stam Manasse moet aan de voorwaarde voldoen, dat ze met de overige Israëlieten meegaan om Kanaän te veroveren.[2] Men kan een dergelijk verschijnsel alleen verklaren uit een poging van de deuteronomistische auteur (of auteurs?) om de allerminst eenvormige voorstelling van zaken, die de *Vorlage* bood, in een meer evenwichtig geheel, zonder grote tegenstellingen, te herscheppen. M.a.w. het beeld, dat ons in Jos. xiii en elders in deuteronomistische literatuur geboden wordt, berust op constructie achteraf. In dit kader past ook een verschuiving van de noordgrens van Gad in noordelijke richting om haar te laten samenvallen met de door de deuteronomist geprojecteerde noordgrens van Sihon's rijk.[3]

---

[1] Men zie p. 248.

[2] Voor verwijzingen zie men p. 249 n. 1; de strijd tegen Og van Basan geldt in de deuteronomistische literatuur evenzeer als een strijd van geheel Israël, als die tegen Sihon van Hesbon. Daar in deze literatuur het gehele Overjordaanse tussen beide vorsten verdeeld is, geldt dus het gehele Overjordaanse als door geheel Israël veroverd gebied.

[3] Noth, *ZDPV* lviii, pp. 232ss. heeft betoogd, dat de beschrijving van de verdeling van het Overjordaanse in Jos. xiii – speciaal die van het aandeel van Ruben en Gad – samengesteld zou zijn uit twee verschillende elementen: uit een lijst van plaatsnamen (waaraan ook de lijsten in Num. xxxii 3, 34–38 ontleend zouden zijn) en uit een lijst van *Grenzfixpunkte*. Deze theorie lijkt mij niet bevredigend. Inderdaad vindt men in de deuteronomistische beschrijving van de verdeling van het eigenlijke Kanaän (Jos. xivss.) aparte lijsten van plaatsnamen en grensbeschrijvingen (ik laat de vraag, of men hier van samenvoeging van verschillende, reeds bestaande, elementen door de deuteronomist mag spreken, buiten beschouwing). In Jos. xiii evenwel, wordt dit onderscheid niet gemaakt. De wijze, waarop Noth deze onderscheiding toch maakt, houdt iets willekeurigs. Bovendien bevat de plaatsnamenlijst, die Noth aldus construeert, verschillen met die van Num. xxxii 34–38, terwijl beide toch aan dezelfde bron ontleend zouden zijn. Deze verschillen over en weer, worden dan verklaard – m.i. onbevredigend – uit het feit, dat in beide gevallen een andere keus gemaakt werd uit een omvangrijker *Vorlage* (men zie ook p. 247 n. 2). Voor Noth's opvattingen op dit punt, zie men nog *PJB* xxxvii, p. 68, *ZAW* lx, p. 48ss., *Das Buch Josua*², Tübingen, 1953, pp. 79ss. Bezwaren tegen deze theorie vindt men nog bij o.a. Rudolph, *Elohist*, pp. 215s., N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine III* (AASOR xviii–xix), New Haven, 1939, pp. 249ss. Noth *PJB* xxxvii, pp. 56s., beschouwt het beeld, dat de deuteronomistische literatuur biedt van het Overjordaanse en de verovering daarvan onder Mozes, echter wel als een jongere vereenvoudiging en schematisering van oudere overleveringen. Waarom echter het samenvallen van de noordgrens van het gebied van Ruben en Gad met die van Sihon's rijk een latere ontwikkeling zou zijn binnen de deuteronomistische literatuur, zoals Noth. aanneemt (*PJB* xxxvii, p.57), is mij niet duidelijk (ook tegen Noth's theorie, dat in Jos. xiii 15–31 alle gedeelten die niet strikt historisch-geographisch zijn, literair secundair zouden zijn, zie *Das Buch Josua*², p. 74).

Uit het voorafgaande kan men concluderen, dat in de traditievormen, die wij over de verdeling van de stammen in het Overjordaanse over hebben, de verbinding van Gad met Gilead een secundaire ontwikkeling is. De oudste traditievorm, die wij hierover hebben (Num. xxxii in de oorspronkelijke, niet bewerkte, recensie) en die – zoals wij nu zien – niet slechts literair, maar ook *traditionsgeschichtlich* voorafgaat aan die van Jos. xiii, kent deze verbinding niet: Gad ligt hier buiten Gilead en is er van onderscheiden. Een overeenkomstige onderscheiding vindt men ook in 1 Sam. xiii 7 (behorend tot de literair oudere laag van Samuel), waar het Overjordaanse wordt aangeduid als het *land van Gad en Gilead*.[1]

De oorspronkelijke recensie van het verhaal in Num. xxxii behoort tot een literaire laag, die met zeer grote waarschijnlijkheid in een tijd gedateerd kan worden, waarin het noord-israëlitische koninkrijk nog bestond; deze laag vertoont bovendien op bepaalde plaatsen trekken, die alleen uit een noord-israëlitisch milieu kunnen stammen.[2] De uitdrukking *het land van Gad en Gilead* uit 1 Sam. xiii 7 is slechts een terloopse aanduiding van het Overjordaanse in een context, die niet in de verdeling van dit gebied geïnteresseerd is, doch over Saul's leven en werken handelt. Men kan hier dus moeilijk met een aanduiding van tendentieuze of schematische aard te doen hebben. Op grond van het bovenstaande lijkt het wel zeer onaannemelijk, dat de duidelijke onderscheiding in beide teksten (Num. xxxii en 1 Sam. xiii) tussen Gad en Gilead niet op feitelijke, historische, basis zou berusten. Dit houdt in dat deze teksten ons aanwijzingen geven, dat het naast elkaar bestaan van Gad en Gilead als twee aparte en gescheiden grootheden een historisch feit geweest is. De vooronderstelling evenwel, dat er een historische situatie geweest zou zijn, waarin Gad geheel of gedeeltelijk op Gileaditisch terrein woonde, vindt in de Oudtestamentische overlevering geen steun.[3]

---

[1] Uit deze beschrijving van het Overjordaanse blijkt duidelijk, dat, zo Ruben op dit moment nog bestond, het in ieder geval nog slechts van secundaire betekenis was.

[2] Men zie voor dergelijke trekken in de Jahwistische tekst, pp. 256 s.

[3] Täubler heeft onlangs de theorie verdedigd, dat Gad oorspronkelijk een onderdeel van Gilead geweest zou zijn (*o.c.*, p. 230s.). Zij zouden dan in het gedeelte van Gilead bezuiden de Jabbok gewoond hebben en zich na de inname van het gebied benoorden de Jabbok door de Machirieten als een zelfstandige stam hebben afgescheiden. Deze theorie echter berust op de vooronderstelling, dat de Machirieten het gebied van Gilead bezuiden de Jabbok niet zouden hebben bezet, hetgeen in de Oudtestamentische overlevering geen steun vindt, men zie p. 248 n.2.

Uit Salomo's lijst van belasting-districten (1 Reg. iv 8–19) kan men m.i. niets met zekerheid concluderen over de verhoudingen in het Overjordaanse in oudere tijd. Men vindt hier 3 goeverneurs voor dit gebied vermeld: één in Ramot-Gilead (v. 13), één in Mahanajim (v. 14) en één in het land Gilead: „*het land van Sihon de koning der Amorieten*

Wanneer wij nu terugkeren tot de reeks stammen in het lied van Debora, dan kunnen wij concluderen, dat voor een identificatie van het hier voorkomende Gilead met Gad geen ruimte meer overblijft. Daar men in het lied van Debora ook overigens met stamaanduidingen te doen heeft, lijkt het mij vanzelfsprekend, dat ook Gilead hier de aanduiding is van een sindsdien verloren gegaan Israëlitisch stamverband; het feit, dat het ook een geografische aanduiding is, kan niet als argument hiertegen worden gebruikt.[1] Wil men nu aannemen, dat zich ten tijde van het lied van Debora een groep, Gad genaamd, op het gebied van Gilead bevond (een vooronderstelling, die, zoals we zagen, geen enkele steun vindt in ons onderzoek van de Oudtestamentische overlevering),[2] dan kan dit Gad toch slechts een onderdeel van het Gileaditisch stamverband gevormd hebben en dus geen zelfstandige stam van Israël geweest zijn.

Er rest ons nu nog de vraag, of het lied van Debora ons toelaat aan te nemen, dat er te dien tijde een Israëlitische stam Gad, onderscheiden van de stam Gilead en in het lied zelf niet genoemd, heeft bestaan. M.a.w. mag men aannemen, dat in het genoemde lied een complete opsomming van de toenmalige Israëlitische stammen te

en van Og de koning van Basan" (v. 19; de toevoeging is ongetwijfeld een latere – deuteronomistische? – invoeging). Vooral, waar ieder district de koning en zijn hofhouding één maand per jaar moest onderhouden, moet het opvallen, dat bovengenoemde opgave een discrepantie bevat: men verwacht hier districten, die naast elkaar liggen, niet, die op enigerlei wijze samenvallen. Täubler's poging (*o.c.*, p. 242) Gilead als het „overige Gilead" te interpreteren, lijkt mij weinig bevredigend (bovendien blijft zo het slot van v. 19 nahinken; tegen Täubler, *o.c.*, p. 236). Het lijkt mij wel zeker, dat wij in v. 19 niet meer de oorspronkelijke tekst voor ons hebben, dit vers kan ons dan ook niet helpen, voor de bepaling van wat het begrip 'Gilead' ten tijde van Salomo omvatte. Het voorstel (mede op grond van een dergelijke lezing in de LXX) om Gad i.p.v. Gilead te lezen (zo ook onlangs nog Noth, *Geschichte*², p. 195 n. 2) is allerminst zeker (de genoemde lezing in de LXX kan zeer wel te danken zijn aan een poging, de oneffenheden in de tekst glad te strijken); bovendien blijft dan het slot van v. 19 merkwaardig. Het is niet onmogelijk, lijkt mij, dat men het Juda uit v. 20 bij v. 19 zou moeten trekken, waardoor men ook een goeverneur voor dit gebied in de lijst zou vinden (men zie daarvoor W. F. Albright in zijn artikel „The administrative divisions of Israel and Judah", *JPOS* v (1925), pp. 17–54 op p. 27). Wil men nu echter niet tot een aantal van 13 goeverneurs komen, dan moet men een zeer zware bewerking voor v. 19 aannemen (vermeldde de tekst hier oorspronkelijk, dat Geber de zoon van Uri de goeverneur voor Juda was en is al het overige jongere toevoeging??). Men houdt in dit geval de moeilijkheid, dat men niet zeker weet, waarom deze invoeging (vooral in deze vorm!) heeft plaats gevonden.

[1] Ook Ephraim bv. is een geographische aanduiding.

[2] Men zie pp. 251 s. Men moet evenwel genoemde mogelijkheid toch behandelen, omdat Num. xxxii (waar in de oorspronkelijke recensie Gad en Gilead onderscheiden worden) ons slechts terugvoert in de Koningentijd, dus na het eind van de Richterenperiode. Er blijft dan tussen de tijd, dat het lied van Debora ontstond en de tijd, waaruit Num. xxxii stamt, een in ieder geval niet onbelangrijk tijdsbestek over, waarvan we – wat ons onderwerp aangaat – niets met zekerheid weten, zodat we geen enkele mogelijkheid mogen verwaarlozen.

vinden is, of niet?[1] Voor de beantwoording van deze vraag is het van belang te bezien, wat voor soort strijd in dit lied wordt beschreven.

De strijd tegen Sisera wordt hier gekarakteriseerd als een zaak van JHWH, de God van Israël: de strijders heten *het volk van JHWH* (v. 13), de dichter verwijt het mysterieuze Meroz (dat Israël geen bijstand verleende), dat het niet is gekomen *ter hulpe van JHWH* (v. 23). De strijd van Israël tegen de vijand, is een strijd van JHWH tegen hem. Hier ligt ook de reden, waaraan de dichter het recht ontleent, niet alleen de stammen, die meestreden, te prijzen, maar om ook de anderen, die dit niet deden, te laken. Men had van hen, als stammen van Israël, het volk van JHWH, mogen verwachten, dat zij zich niet onttrokken aan een strijd van JHWH. Tegen deze achtergrond lijkt het niet zeer aannemelijk, dat de dichter bij het noemen van de stammen (hetzij om hen te laken, hetzij om hen te prijzen) nog kon beschikken over de dichterlijke vrijheid, om, naar eigen goeddunken, bepaalde stammen ongenoemd te laten, d.w.z. om hun de verdiende lof of blaam te onthouden.[2] Dat bepaalde – van elders bekende – Israëlitische stammen hier niet worden genoemd, moet betekenen, dat ze – ten tijde van het lied van Debora – niet tot Israël behoorden , of dat – mogelijkerwijs – in de ogen van de dichter geldige redenen hun die deelname verhinderden.

Drie stammen, die in later tijd als Israëlitische stammen werden genoemd (Manasse niet meegerekend)[3] ontbreken in het lied van Debora: namelijk Juda, Simeon en Gad. Wat Juda en Simeon betreft, het feit, dat ze onvermeld blijven in het genoemde lied, kan zeer wel betekenen, dat ze te dien tijde nog geen deel van Israël uitmaakten; men moet evenwel met de mogelijkheid rekening houden, dat het rijk van Jebus – anders dan in later tijd – de communicatie tussen hen en het gebied van de noordelijke stammen belemmerde

---

[1] Men heeft uit het lied van Debora vaak zonder meer geconcludeerd, dat er toen slechts 10 Israëlitische stammen waren (men zie bv. Meyer, *o.c.*, pp. 232, 499, S. Mowinckel, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13–19* (Avhandlinger utgitt av det norske videnskaps-akademi i Oslo II. Hist. Filos. Klasse, 1946, no. 1), Oslo, 1946, p. 21). Terecht heeft Noth erop gewezen, dat men dit niet zonder meer uit het feit, dat er slechts 10 stammen in het lied genoemd worden, mag afleiden (*Festschrift Nötscher*, p. 163 n. 7). Men dient dit uit de inhoud van het lied te bewijzen of tenminste aannemelijk te maken.

[2] Tegen Noth, *System*, pp. 5, 36.

[3] Voor de verhouding Machir/Manasse, zie p. 243.

en men om die reden niet op hen rekende. Wij weten te weinig van de situatie om hier een beslissing te treffen.[1]

Bij Gad echter valt een dergelijke belemmering moeilijk aan te nemen. De mogelijkheid van een bedreiging van buitenaf, waardoor deze stam aan eigen problemen voldoende had en zich dientengevolge buiten de strijd tegen Sisera kon houden, zonder aan de verwijten van de dichter te zijn bloot gesteld, is evenmin waarschijnlijk. Een dergelijke bedreiging had mogelijk ook voor Gilead gegolden en zeker voor Ruben; aan deze beide stammen echter wordt het niet meestrijden verweten. De meest aannemelijke oplossing lijkt mij dan ook, dat het niet noemen van de stam Gad in het lied van Debora inhoudt, dat een dergelijke stam van Israël toen niet bestond: Gad is pas later als stam in het Israëlitisch verband opgenomen.[2]

Dit betekent, dat, waar beide typen van 12-stammenlijsten de naam Gad bevatten, wij hier een argument hebben, dat het waarschijnlijk maakt, dat beide lijsten een situatie vooronderstellen, die na de ontstaanstijd van het lied van Debora valt. Voor het tweede lijsttype hadden we dit reeds geconstateerd op grond van het verschil Machir/Manasse.

Nu wij gezien hebben, dat, naar alle waarschijnlijkheid, de inhoud van beide 12-stammenlijsten van jonger datum moet zijn, dan het lied van Debora, doemt een nieuwe vraag voor ons op. Te weten, of deze jongere datering ook geldt voor het twaalftal zelf. M.a.w. welke conclusies kunnen wij uit het voorgaande trekken t.a.v. het

---

[1] Ten tijde van Saul was het, volgens de Oudtestamentische overlevering, wel mogelijk langs Jebus te trekken, gezien Saul's oorlogen tegen de Amalekieten en de achtervolging van David. Wij weten echter niet hoe groot het tijdsbestek is tussen het ontstaan van het lied van Debora en de tijd van Saul, evenmin weten we, wat er zich in die tijd in dit gebied heeft afgespeeld.

[2] In dit verband kan het vreemd schijnen, dat er in Num. xxxii wèl sporen bewaard zijn van het zelfstandig optreden van Machir, maar dat hier van het feit, dat Gad ook pas in latere tijd een stam van Israël werd, geen spoor te vinden is. Ruben en Gad immers, die toch in zeer verschillende tijden tot het Israëlitisch stamverband toetraden, worden hier steeds als een eenheid behandeld en treden voortdurend gezamenlijk op. De traditie over Ruben en Gad evenwel is duidelijk een overlevering, die uit het gebied bewesten de Jordaan stamt, om voor de bewoners van dit gebied te verklaren, hoe het mogelijk is, dat er Israëlitische stammen zijn, die niet in het eigenlijke Kanaän zelf wonen: het voortdurend samen optreden van Ruben en Gad berust dan niet op Rubenitische of Gaditische traditie. Het feit, dat voor Machir een eigen overlevering werd bewaard, komt m.i. voort uit het feit, dat Machir's optreden – waarbij de ene Israëlitische stam het gebied van de ander bezette – zo'n grote indruk heeft achtergelaten, dat het ondoenlijk was, de overlevering hierover – althans te dien tijde – te onderdrukken. Men moet dan aannemen, dat de opname van Gad in het stammenverband niet een dermate spectaculair gebeuren is geweest en dat de herinnering eraan niet zo sterk was, dat zij zich zelfstandig kon handhaven, zeker niet in traditievormen, die opkwamen buiten het eigen stamverband.

twaalftal als zodanig, als getal van het aantal Israëlitische stammen?[1]

In het lied van Debora zelf worden slechts 10 stammen genoemd. Gezien evenwel hetgeen over Juda en Simeon gezegd is, kan men de mogelijkheid, dat er op dat moment 12 Israëlitische stammen waren, niet ontkennen, al is dit uiteraard allerminst zeker. Over de tijd vóór het ontstaan van bovengenoemd lied valt geen uitspraak te doen. Wat het deel van de Richterenperiode aangaat, na het ontstaan van het genoemde lied, kan men het volgende opmerken. In deze periode hebben zich binnen het Israëlitisch stamverband enige verschuivingen voorgedaan. Gad is opgenomen, Gilead door Machir bezet en vervolgens is deze laatste in een nieuw verband, dat van Manasse opgenomen.[2] Het is wel zeer onaannemelijk, dat deze ontwikkelingen zich alle op hetzelfde tijdstip zouden hebben voltrokken. Dit feit sluit echter ook uit, dat Israël gedurende dit tijdsbestek voortdurend een 12-stammig Israël geweest zou zijn. Het schijnt mij dan ook hoogst onwaarschijnlijk, dat het getal 12 in deze periode reeds als vast getal voor het aantal Israëlitische stammen heeft gegolden.

De conclusies, waartoe wij bij het voorgaande gekomen zijn, stellen ons voor nieuwe vragen. Wat is de verhouding van beide typen stamlijsten? Zijn er historische situaties geweest, waarbinnen de stamverdeling in Israël beantwoordde aan de opsomming van stammen binnen deze lijsten? Laten wij met de laatste vraag beginnen.

Voor het eerste type lijst (waarin Levi en Jozef voorkomen) kan men deze vraag ontkennend beantwoorden. Voor en tijdens het ontstaan van het lied van Debora is dit onmogelijk, gezien onze conclusies over de verhouding tussen Gad en Gilead.[3] In de tijd na het ontstaan van het lied van Debora is het ondenkbaar, omdat er toen geen stam Jozef meer bestond (zo er ooit een dergelijke stam heeft bestaan).[4] Rest ons nog dezelfde vraag voor het tweede type lijst.

---

[1] Buiten Israël zijn verschillende voorbeelden bekend van 12 stammen/stedenverbonden, men zie de beschrijving bij NOTH, *System*, pp. 43ss., die eeuwen lang bestaan hebben. Gezien dit feit, is het niet juist, om voor Israël, zonder nader onderzoek, de mogelijkheid te verwerpen, dat het van oudsher ook zo'n 12-stammenverband vormde en men moet tevens met de mogelijkheid rekening houden, dat, onder invloed van historische omstandigheden, de samenstelling van zo'n verband veranderde, maar dat het traditionele 12-tal bewaard bleef. Om deze reden is het noodzakelijk in de vraagstelling het twaalftal – als karakteristiek getal – los te maken van de samenstelling ervan.

[2] Men zie p. 243.

[3] Men zie pp. 251 s.

[4] Men zie pp. 242 ss.; de moeilijke vraag of er inderdaad ooit een stam Jozef heeft bestaan, is voor dit onderzoek niet van direct belang en kan m.i. hier buiten beschouwing blijven.

Een van de literair oudste vormen van de 12 zonen/stammentraditie, die wij in het Oude Testament over hebben, is de geschiedenis van de geboorte van Jacob's zonen, met daarbij behorend de geschiedenis van Jozef en zijn zonen Ephraim en Manasse.[1] Voor de beantwoording van onze vraag is het dienstig deze verhalen en de context, waartoe ze behoren, te bezien.

Het is duidelijk, dat Jozef in de Genesisverhalen de belangrijkste plaats inneemt onder de zonen van Jacob. Dit valt bv. te concluderen uit de volgorde, waarin Jacob zijn familie de gevreesde Ezau laat tegemoet trekken. Op de laatste, dus veiligste plaats komen Jozef en zijn moeder.[2] Het valt ook af te leiden uit de afloop van Jozef's avonturen in Egypte: hij is de machtige onderkoning, voor wie zijn broeders moeten buigen (zo worden zijn dromen vervuld!) en die zijn familie redt.[3] Buitendien blijkt het nog uit het feit, dat hij geboren werd uit een moeder, die jarenlang onvruchtbaar was geweest en dat hij grote vernederingen en moeilijkheden moest doorstaan, voordat hij zijn hoge staat bereikte.[4] Dit immers is een motief, dat men in de verhalen rond de genealogie van de stamvaders vaker aantreft, speciaal bij die zoon, om wie het werkelijk gaat. Men denke aan de geboorte van Isaäc en Jacob: beider moeders waren lange tijd kinderloos.[5] Men denke aan de vele wederwaardigheden, die Jacob moest doorstaan, voor hij zich – in het bezit van het eerstgeboorterecht – in het land Palestina kon vestigen.[6] De weerklank van een dergelijk motief vindt men m.i. ook in de geschiedenis van Ephraim en Manasse: Ephraim, de belangrijkste noord-israëlitische stam (en daarom de belangrijkste zoon van Jozef), is niet de eerstgeborene (evenals Jacob): dit wordt pas verholpen

[1] Ook wanneer men van oordeel is, dat de oudste literaire laag geen eenheid is en dat men naast een Jahwist ook een Elohist kan onderscheiden, blijft deze conclusie geldig. Men moet dan twee gedeeltelijk parallele recensies aannemen, die oorspronkelijk beide deze geschiedenissen geheel zouden hebben bevat (al zouden bij de samenvoeging bij beide bepaalde gedeelten verloren zijn gegaan). Met de vooronderstelling, dat men in Gen. xlix een literair oudere tekst over de 12 stammen zou bezitten, moet men m.i. zeer voorzichtig zijn. Het valt niet te ontkennen, dat bepaalde losse spreuken oud en zelfs zeer oud kunnen zijn (al moet men hier ook altijd de mogelijkheid verdisconteren, dat sommige oorspronkelijk niet op die stam betrokken waren, waarvoor ze nu gelden, men vgl. Gen. xlix 9 met Num. xxiv 9). Doch dit behoeft niet te betekenen, dat de samenstelling van deze spreuken in één verband (zoals Gen. xlix en Dt. xxxiii) nu ook ouder zou moeten zijn en niet bv. van de Jahwist zou kunnen stammen. Voor de mogelijkheid van een latere bewerking van Gen. xlix zie p. 260 n. 3.

[2] Men zie Gen. xxxiii 2 (Jahwist).

[3] Men zie Gen. xlv 4ss. (Jahwist).

[4] Voor de onvruchtbaarheid van Rachel, zie men Gen. xxix 31, xxx 1s.; voor de vernederingen, die Jozef moest doorstaan, zie men Gen. xxxvii, xxxix.

[5] Men zie Gen. xvi 1, xxv 21.

[6] Men zie Gen. xxviiss.

door Jacob's wonderlijke zegening met gekruiste handen.[1] Dit motief wil de geboorte en het leven van hen, die in een dergelijke genealogie de belangrijkste figuren zijn, omgeven laten zijn door gevaar en tegenslag. Tegen deze achtergrond wordt de uiteindelijk verkregen eerste plaats des te grootser.

Het is duidelijk, dat een verhaal, dat op dergelijke wijze over Jozef en Ephraim handelt, op noord-israëlitische oorsprong moet teruggaan[2]; dit betekent, dat deze traditievorm ontstaan moet zijn in een tijd voor de val van het noord-israëlitische rijk: een tijd, waarin noord-israëlitische stammen nog bestaande grootheden waren. Het spreken over de suprematie van Jozef (vader van de stameponym van Ephraim) over zijn broeders, moet dan teruggaan op een Ephraimitische aanspraak op de eerste plaats onder Israëlitische stammen. Tegen een dergelijke achtergrond is het onaannemelijk, dat er ten tijde van het ontstaan van deze traditie stammen waren, wier eponymen in de genoemde Genesisverhalen niet zijn vermeld. Bovendien is het, waar het hier om reële, politieke macht en overwicht gaat, waarschijnlijk, dat aan alle genoemde eponymen een toen bestaande stam of groep beantwoordt. Het is vanzelfsprekend mogelijk, dat een enkele onder hen slechts van geringe betekenis meer was: bv. Ruben en Simeon.[3] Men vindt hier dan de situatie, zoals hij op een gegeven moment voor de val van het noordelijk rijk geweest moet zijn.

In de reeks van eponymen is de figuur van Levi opvallend: de enige onder hen, aan wie, op het moment van het ontstaan van deze traditie, geen stam met eigen stamgebied kan hebben beantwoord. Immers, zo er ooit een „wereldlijke" stam Levi heeft bestaan, op dàt ogenblik zeker niet.[4] Nu zijn er niet 12 maar 13 eponymen: de 11 broeders van Jozef en diens 2 zonen. Na aftrek van Levi houdt men er 12 over, het getal, dat in dit traditietype steeds voor het

[1] Men zie Gen. xlviii 14.

[2] Het zou onbegrijpelijk zijn, wanneer verhalen, die Jozef op een dergelijke manier in het centrum stellen uit een Judees milieu zouden stammen. Voor de vraag over de mogelijkheid van Noord-israëlitische tradities binnen de Jahwistische verhalen, zie men nog p. 260 n. 3.

[3] Voor Ruben zie men p. 251 n. 1 en Dt. xxxiii 6; voor Simeon zie men Dt. xxxiii. Hier vindt men een spreukenverzameling, die gezien de centrale rol, die Jozef er in speelt, uit een noord-israëlitisch milieu moet stammen en die dus ook rekent met een belangrijke plaats van Jozef (Ephraim) onder de Israëlitische stammen; in deze verzameling blijft Simeon onvermeld. Dit is alleen te begrijpen, wanneer deze stam op dat moment òf niet meer bestond, òf althans van slechts geringe betekenis was.

[4] De vraag of er ooit een dergelijke stam bestaan heeft, hangt m.i. in de eerste plaats af van de interpretatie van Gen. xxxiv. Daar dit probleem niet van direct belang is voor ons onderzoek, moet het hier achterwege blijven.

aantal zonen van Jacob/stammen van Israël wordt vermeld. Met het oog ook op het boven opgemerkte, lijkt mij de volgende verklaring het waarschijnlijkste.

In de periode, waarin deze traditie ontstond, waren er 12 Israëlitische stammen, beantwoordend aan de eponymen met uitzondering van Levi. (Men krijgt dan de stamnamen, die in het tweede lijsttype voorkomen.) Binnen deze groep eiste Ephraim voor zich de suprematie op. Naast deze stammen bestond ook een priestergroep, de Levieten, tot geen van deze stamverbanden behorend, die men van een aparte eponym afleidde. De opname van genoemde eponym in de genealogie van Jacob en het feit, dat men op dat ogenblik het 12-tal als het voor Israël karakteristieke getal beschouwde, waren de reden voor het ontstaan van de traditievorm, zoals wij hem nu in Genesis vinden: Levi wordt onder Jacob's zonen opgenomen. Doordat Jozef zowel Ephraim als Manasse representeerde, bleef het 12-tal toch gehandhaafd.[1] (Misschien is de reden hiervoor gelegen in het feit, dat eens de Jozefieten één stamverband vormden.[2]) Het is niet aannemelijk, dat de opname van Levi in deze lijst van Jacob's zonen te danken zou zijn aan het feit, dat er eens een ,,wereldlijke'' stam Levi zou zijn geweest[3]: ten eerste gaat het hier – zoals wij boven gezien hebben – om bestaande stammen of groepen; ten tweede zou men terwille van een reeds lang verdwenen stam niet zulke ingrijpende wijzigingen aanbrengen. De waarschijnlijkste oplossing is m.i., dat er ten tijde van het ontstaan van deze traditie een 12-stammig Israël bestond, in stamverdeling overeenkomend met het tweede type lijst. Het eerste type lijst is onder gelijke omstandigheden ontstaan, omdat men ook de priestergroep wilde opnemen.

---

[1] Een andere poging uit dezelfde periode, om een 12-stammensysteem te bieden, waarin de priestergroep der Levieten toch was opgenomen, vindt men in Dt. xxxiii (men zie ook p. 257 n. 3). Hier zijn Ephraim en Manasse wel afzonderlijk genoemd; om toch het twaalftal te handhaven, wordt de blijkbaar zeer onbelangrijke stam Simeon ongenoemd gelaten (men zie ook p. 257 n.3). Het lijkt mij niet noodzakelijk, om, zoals Noth, *System*, pp. 21s. doet, te betwijfelen, of hier wel een 12-stammen-systeem genoemd wordt. Inderdaad is de spreuk over Ephraim en Manasse (v. 17b) waarschijnlijk eerst secundair met de Jozefspreuk verbonden (men zie de parallele spreuk Gen. xlix 22ss.). Doch het is zeer wel mogelijk, dat ze reeds door de verzamelaar der spreuken is toegevoegd.

[2] Zie p. 244.

[3] Men zie ook p. 244. Dat de Levispreuk in Gen. xlix 5–7 zou handelen over de ,,wereldlijke'' stam Levi (zo Noth, *System*, p. 25) en een bewijs zou zijn voor het feit, dat de hier genoemde vorm van het 12-stammensysteem zijn oorsprong zou vinden in een tijd, dat een dergelijke stam nog bestond, lijkt mij onwaarschijnlijk. M.i. wordt in Gen. xlix gesproken over de priestergroep en wordt haar verstrooid zijn over Israël (d.i. haar niet gebonden zijn aan een eigen stamgebied) verklaard met behulp van de overlevering over de inname van Sichem (Gen. xxxiv).

De conclusie, dat Levi zijn plaats onder de zonen van Jacob dankt aan het feit, dat men ook de priestergroep der Levieten wilde opnemen, houdt tevens in, dat wij uit deze Genesis-genealogie niet meer mogen besluiten tot een 6-stammig Israël (Ruben, Simeon, Levi, Juda, Zebulon en Issaschar), dat eens voor het ontstaan van een groter Israël bestaan zou hebben.[1] Ook de merkwaardige stamvolgorde in Num. xxvi is hier geen bewijs voor, zoals NOTH meent.[2] Hier vinden wij namelijk de volgende reeks: Ruben, Simeon, Gad, Juda, Issaschar, Zebulon, etc. Gad staat hier dus op de plaats, die gemeenlijk door Levi bekleed wordt. Volgens NOTH nu zou deze lijst zeer oud zijn en zou de opmerkelijke plaats van Gad te danken zijn aan het feit, dat men het, door het uitvallen van Levi geschonden, zestal wilde handhaven. De reden, dat dit geschiedde, was, dat de traditie over een oorspronkelijk zes-stammig Israël zo sterk was, dat men dit zestal tot elke prijs wilde behouden. M.i. echter, laat deze volgorde zich geheel uit de contekst (die van de Priestercodex, waartoe ook Num. xxvi behoort) verklaren.[3] Men vindt deze volgorde voor het eerst in de tweede van de beide stamlijsten, die in Num. i voorkomen, waar de strijdbare Israëlieten zich opstellen om geteld te worden.[4] In de eerste lijst van dit caput vindt men deze volgorde nog niet: hier gaat het nog niet om legeropstelling, maar om de namen van de vertegenwoordigers der stammen, die Mozes bij zijn telling zouden helpen.[5] Het vermoeden, dat deze volgorde dus iets te doen zou kunnen hebben met de legeropstelling, wordt bevestigd door de lijst in Num. ii.[6] Hier treft men de schildering aan van de legeropstelling, in 4 vendels, nadat de telling volbracht is. Elk vendel wordt genoemd naar de voorste stam. Dus heet het vendel, dat Ruben, Simeon en Gad omvat, dat van Ruben; het vendel, dat Juda, Issaschar en Zebulon omvat, dat van Juda; etc.[7] (Doordat het Oostelijk vendel het eerst wordt vermeld, komt dat van Juda voorop

---

[1] Men zie p. 243.
[2] Zie *System*, pp. 14s., 24s., 26s., 75, *Geschichte*[2], p. 86.
[3] Alle op p. 242 n.2 opgesomde lijsten van het tweede type uit Numeri, behoren tot de Priestercodex. Het feit, dat ze tot een literair jongere laag behoren, sluit echter op zichzelf de mogelijkheid niet uit, dat ze oudere traditievormen kunnen bevatten. Men zie bv. onze conclusie (p. 258), dat de lijsten van het tweede type een stammenconstellatie aangeven, die bestaan heeft in de tijd, voor de val van het noord-israëlitische rijk, dus lang voordat de Priestercodex ontstond.
[4] Men zie Num. i 20–43.
[5] Men zie Num. i 5–15.
[6] Men zie Num ii 3–31.
[7] Men zie Num. ii 3–9 voor het vendel van Juda, 10–16 voor dat van Ruben, 18–24 voor dat van Ephraim, 25–31 voor dat van Dan.

te staan).[1] Men volgt hierbij de regel, dat men telkens 3 stammen neemt, naar de volgorde, waarin ze in de lijst van de legertelling in Num. i vermeld staan, men voegt ze samen en noemt het dus ontstane geheel naar de eerstgenoemde. Had Gad nu niet gestaan op de plaats van Levi, dan had men de volgende reeks gehad: Ruben, Simeon, Juda, Issaschar, Zebulon, etc. Bij het vormen van vendels nu, naar bovengenoemd principe, was Juda dan gevoegd bij het vendel, dat de naam van Ruben voerde. Hier heeft men m.i. de reden voor Gad's verplaatsing. De Judese auteur[2] voegde Gad op de derde plaats in, om te voorkomen, dat Juda niet het hoofd van een eigen vendel werd, doch op de laatste plaats in een naar een andere stam genoemd vendel gesteld werd. Op deze grond lijkt het mij onwaarschijnlijk, dat de plaats van Gad (na Simeon) in Num. xxvi op een oude traditie over een zes-stammig Israël zou wijzen: zij kan geheel uit de contekst van de Priestercodex worden verklaard.[3]

[1] Men zie Num. ii 3.

[2] De auteur van de Priestercodex behoorde immers tot de Judese ballingen.

[3] NOTH zelf moet erkennen, dat de lijst in Num. xxvi in ieder geval een latere bewerking heeft ondergaan, wanneer hij (*System*, pp. 130s.) opmerkt, dat de zeer hoge cijfers, die voor de Israëlitische stammen worden opgegeven, secundair zijn toegevoegd. Dat Num. xxvi nog de herinnering aan een oudere stammenconstellatie zou bewaren, doordat men hier de volgorde Manasse-Ephraim vindt (v. 28) i.p.v. Ephraim-Manasse (men zie Num. i 10, 33ss., ii 18ss., etc.) lijkt mij niet aannemelijk (tegen NOTH, *System* pp. 23s.). De volgorde Manasse-Ephraim wijst m.i. niet naar een oorspronkelijke historische situatie terug, waarin Manasse, niet Ephraim, een centrale rol in Israël speelde; het ontstaan daarvan lijkt mij zeer wel uit verhaalmotieven verklaarbaar (men zie pp. 256 s.). Ook uit het feit, dat Ruben als oudste zoon van Jacob geldt, mag men m.i. niet afleiden, dat er eens een Israël (al dan niet 6-stammig) zou hebben bestaan, waarbinnen deze stam de voornaamste rol speelde. In de verhalen uit de oudste literaire laag wordt het eerstgeborene-zijn van Ruben op generlei wijze beklemtoond. (Men zie bv. Gen. xxix 32). Evenmin vindt men er het motief, dat Ruben het eerstgeboorterecht zou bezitten (voor dit motief zie ook p. 256). Ruben vormt hier als de oudste zoon van de niet geliefde vrouw geen bedreiging voor Jozef, de oudste zoon van de geliefde vrouw. Een beklemtoning van Ruben als eerstgeborene vindt men pas in de Priestercodex (Gen. xxxv 22, xlvi 8, Ex. vi 14, Num. i 20, xxvi 5); hier is Juda de belangrijkste stam. Daar nu Ruben en Juda – volgens de genealogie – als zonen van dezelfde moeder gelden, wordt hier het probleem van het eerstgeborene zijn eerst recht acuut. Men mag m.i. Gen. xlix 3 niet als bewijs aanvoeren, dat het feit, dat Ruben de eerstgeborene van Jacob was bij de Jahwist reeds een belangrijke rol speelde. Het komt mij voor, dat men hier met een latere literaire bewerking te doen heeft. Wanneer wij immers Gen. xlix met Deut. xxxiii vergelijken, dan valt het volgende op. Dt. xxxiii stamt (althans qua samenstelling van de spreuken) uit een noord-israëlitisch milieu. Dit wordt sterk door de Jozefspreuk (vv. 13ss.) beklemtoond, waardoor voor Jozef de belangrijkste plaats onder de stammen wordt opgeëist. Een overeenkomstige spreuk vindt men ook in Gen. xlix 22ss., maar dan naast één die de suprematie voor Juda opeist (vv. 8ss.). Het is nauwelijk denkbaar, dat bij de oorspronkelijke samenstelling van de spreuken (door de Jahwist?) beide elkaar uitsluitende spreuken reeds aanwezig waren. Nu is het opvallend, dat de verzen 3–9a geheel in de gij-vorm zijn gehouden, terwijl de rest van de spreuken in de hij-vorm staat (behoudens de Jozef-spreuk, waarin een afwisseling is van *gij* en *hij*). Dit kan het vermoeden versterken, dat men in de verzen 3–9a te doen heeft met een latere literaire

Wanneer wij nu terugkeren tot het 12-stammensysteem kunnen wij het volgende opmerken. Wij zagen, dat er een historische situatie geweest is, waarin Israël beantwoordde aan de stammenconstellatie als beschreven in het tweede type lijst. Wij dienen ons nu af te vragen in welke tijd deze indeling thuis hoort. Het is mij hier slechts mogelijk de volgende opmerkingen te maken.

De genoemde situatie moet niet alleen vallen na de tijd van het ontstaan van het lied van Debora, doch ook na Machir's verovering van Gilead, het opkomen van het Manassitisch stamverband en de opname van Gad onder de stammen van Israël.[1] Deze gebeurtenissen kunnen moeilijk gelocaliseerd worden in de periode van het koningschap, dat immer sterk centraliserende factoren deed gelden. Men verwacht dergelijke ingrijpende verschuivingen eer in de Richterentijd, waarin – ondanks een zekere, onmiskenbare, onderlinge binding[2] – een centraal gezag ontbrak.[3] Men mag dus aannemen, dat de situatie, die ons in het tweede type stamlijst wordt getekend, nog tijdens de Richterenperiode ontstaan is, vóór de tijd van het centraliserend koninklijk gezag. Nu is het niet zeer aannemelijk, dat

---

bewerking, die tot doel had om in een spreukenverzameling, waarin oorspronkelijk voor Jozef de belangrijkste plaats was ingeruimd, nu Juda, als drager van het eerstgeboorterecht, de eerste plaats te laten innemen. Deze bewerking was dan in ieder geval van Judese origine. Wanneer deze theorie juist is, zou dit tevens betekenen, dat hiermee een – vaak geciteerd – belangrijk argument voor de localisering van de Jahwist in Juda onbruikbaar is geworden .Wij zagen trouwens reeds boven (pp. 256 s.), dat er binnen de Jahwist verschillende tradities bestaan met sterk noord-israëlitische tendenzen. Ook Eissfeldt (*Einleitung in das Alte Testament*[2], Tübingen, 1956, pp. 241s.) maant terecht tot voorzichtigheid bij een te snelle plaatsing van de Jahwistische literatuur in een Judees milieu.

[1] Men zie p. 255. Over de volgorde van deze gebeurtenissen kan men geen uitspraak doen. Wanneer N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine* IV, New Haven, 1951 (AASOR xxv–xxviii), p. 423 gelijk heeft, dat een meer intensieve bewoning van het gebied bezuiden de Jabbok pas na 7 eeuwen, in de 13e eeuw v. Chr., weer is begonnen, moet men aannemen, dat alle gebeurtenissen in dat gebied, die vallen voor de opkomst van het Israëlitische koningschap elkaar in vrij snel tempo moeten hebben opgevolgd.

[2] Het feit bv., dat de dichter van het lied van Debora, Israël het volk van JHWH noemt en meent van elke Israëlitische stam te mogen verwachten, dat ze in een oorlog van JHWH zal meestrijden, duidt reeds op zo'n binding (men zie p. 253). Het lijkt mij waarschijnlijk, dat Noth (*System*, pp. 62ss.) gelijk heeft, wanneer hij beklemtoont, dat de binding der Israëlitische stammen gedurende de Richterenperiode in de eerste plaats bestond uit een gemeenschappelijke cultus met een gemeenschappelijk cultuscentrum; daar er in die tijd geen sprake was van een scheiding tussen cultische verbondenheid en politieke verbondenheid, moet er ook van een zekere politieke binding sprake zijn geweest.

[3] Dit blijkt uit het feit, dat het lied van Debora verschillende stammen noemt, die zich aan hun verplichtingen onttrokken (men zie pp. 241, 253). Verder blijkt uit Oudtestamentische gegevens, dat een strijd tussen Israëlitische stammen, destijds, niet tot de onmogelijkheden behoorde. Men zie Jud. xii 1–7 (de strijd tussen Gilead en Ephraim), de nauwelijks afgewende strijd tussen Gideon en Ephraim (Jud. viii 1–3) en de bezetting van Gilead door Machir (zie pp. 243, 246).

nog binnen de Richterentijd genoemde stammenconstellatie weer gewijzigd zou zijn en dat men dus op het ogenblik, dat de toestand, door het centrale koninklijk gezag gefixeerd werd, weer een andere stamindeling zou hebben gehad. Immers het zou dan onbegrijpelijk zijn, dat wij van deze laatste indeling – die toch geruime tijd gegolden zou hebben en die ook die van het later zo verheerlijkte Davidische rijk zou zijn geweest – geen spoor meer over hebben, terwijl een zeer voorbijgaande phase uit de Richterenperiode bewaard zou zijn. Het is veeleer aannemelijk, dat het tweede lijsttype de situatie aangeeft, die bestond op het ogenblik, dat het centraliserend koningschap opkwam, en die door bovengenoemde fixatie – gevolg van deze centralisering – bestendigd werd. Dit stemt ook beter overeen met de datering, die voor de literaire laag, waartoe onze vorm van de traditie over de zonen van Jacob en Jozef behoort, de Jahwistische, wordt gegeven (variërend van de 10e tot 8e eeuw v. Chr.). Genoemde fixatie van de toestand tijdens het koninkrijk kan dan ook de aanleiding vormen voor het ontstaan van het latere 12-stammen*systeem*, dat in vele Oudtestamentische overleveringslagen een rol speelt. Het ontstaan van zo'n systeem binnen de Richterenperiode, met zijn meer fluctuerende stamverhoudingen, lijkt mij niet zeer aannemelijk.

Tot slot kunnen wij opmerken, dat wij op grond van voorafgaande overwegingen menen de volgende conclusies te mogen trekken: tijdens de Richterenperiode heeft het twaalftal niet gegolden als het voor het aantal der Israëlitische stammen karakteristieke getal. Op die ogenblikken tijdens genoemde periode, dat er 12 Israelitische stammen waren, was er van een 12-stammen-*systeem* nog geen sprake. Voor de aanname van een zes-stammig Israël, dat aan een 12-stammig Israël vooraf zou zijn gegaan, bestaat in de Oudtestamentische overlevering geen grond. De beide bekende typen lijsten met de namen van de 12 zonen van Jacob(/stammen van Israël) kunnen slechts verklaard worden uit een situatie na het ontstaan van het lied van Debora. Bij het eind van de Richterenperiode bestond er een 12-stammig Israël van het tweede lijsttype (dat type dus, dat de namen Ephraim en Manasse bevat en die van Levi en Jozef mist). Deze situatie is door de opkomst van het centrale koninklijke gezag gefixeerd; hieruit valt ook de opkomst van het systeem in de latere traditie te verklaren. Het andere type lijst is te verklaren uit de poging de priestergroep der Levieten tussen de stammenreeks op te nemen.

[Na afsluiting van dit artikel kwam mij een nieuwe studie van Prof. Noth onder ogen over de situatie in het Overjordaanse: „Gilead und Gad", ZDPV LXXV 14-73].

LIJST VAN AFKORTINGEN

AASOR	=	Annual of the American Schools of Oriental Research
ATD	=	Das Alte Testament Deutsch
BWANT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament
BZAW	=	Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
JPOS	=	Journal of the Palestine Oriental Society
PJB	=	Palästinajahrbuch
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV	=	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins

NATUUR, WERKELIJKHEID, TOTALITEIT?

DOOR

A. E. LOEN

Utrecht

A. DE VRAAG

De vraag

Is de natuur een deel van de werkelijkheid? En is de werkelijkheid het geheel, of is zij deel van een meer omvattend geheel?

In de eerste van de beide vragen kunnen wij voor „natuur'' ook „geschiedenis'' substitueren.

Is dus de natuur, en is ook de geschiedenis elk van beide een deel van de werkelijkheid? Indien ja, wat is dan hun onderlinge verhouding?

Het onhandelbare van deze vragen ligt daarin, dat zij aan weerszijden zijn omgeven door andere vragen, die zich tot dusver obstinaat in hun vraagstatus hebben gehandhaafd. Namelijk wat de natuur betreft:

Is het object der mathematische fysica (de chemie inbegrepen) een deel van de natuur? Is het object der biologie een ander deel van de natuur? Indien ja, wat is dan hun onderlinge verhouding?

En wat het geheel betreft:

Is het „geheel'' een legitiem denk-postulaat, waaraan een zijnsgeheel beantwoordt?

Een tweede complicatie is gegeven in het besef, dat het geenszins van te voren vaststaat, dat de beantwoording der eerste vragen voor de natuur en voor de geschiedenis gelijksoortig zal zijn.

Zo waaiert de vraag uit. Maar de kern bestaat uit de vraag: Is: het object der mathematische fysica deel van de natuur; de natuur deel van de werkelijkheid; de werkelijkheid deel van...?

Dat wij ook de geschiedenis erin betrekken, is, omdat schijnbare beperking wel eens blik-verenging met zich kan meebrengen. En onze vraag gaat nu eenmaal van de exacte wetenschappen via de humaniora naar de theologie.

Echt?

Ik meen te mogen zeggen, dat dit niet een kunstmatige vraag is,

maar iets, waar wij echt mee zitten. Merkwaardigerwijs meer als een er-niet-uit-kunnen-komen, dat ondergronds wurmt, dan als een expliciet gestelde vraag.

Wij zitten ermee in onze plaats-bepaling van natuurwetenschap en techniek. Niet zozeer als fysici, chemici, biologen, technici voor zover wij binnen ons vak bezig zijn. Voor zover wij dit zijn, zien wij niet buiten ons hokje. Maar dit ,,voor zover'' is een fictie. Bovendien zijn natuurwetenschap en techniek zozeer in ons aller bestaan geïntegreerd, dat wij allen, welk vak-stempel wij ook dragen, dagelijks aanlopen tegen de vraag: is dit, wat wij zo kunnen na-berekenen, na-ontwerpen, de complete werkelijkheid? Omvat de werkelijkheid dan niet meer, dan wat in principe in mathematisch-fysische theorie is op te nemen? Is de natuur een deel van de werkelijkheid? En het fluistert ergens (het fluistert na wat een eeuw geleden van de daken geschreeuwd werd; maar aan anonym fluisteren kunnen wij niet zo goed voorbij-horen als aan gericht schreeuwen): neen, de natuur is de werkelijkheid. Maar dat is waanzin! Enkel cerebrale zelfkwelling in verstandelijke hypertrofie? Toch wel meer dan dat.

Wij zitten ermee – wij zitten in onze maag met die werkelijkheid. Niet alleen als theologen; die hebben immers niet eens een vak. Maar juist daarom, omdat wij ons als theologen niet (een venijnige critiek zegt: niet, als theologen,) in een hokje kunnen terugtrekken, wel bij uitstek als de theologen, die wij allen zijn. Die werkelijkheid is zo hinderlijk, zo overdonderend werkelijk. Ook in de werkelijkheid voelen wij ons bekneld. En dit ook afgezien van de zuigkracht der gelijkstelling van werkelijkheid en natuur. Praatjes vullen geen gaatjes; èn: de werkelijkheid heeft geen gaatjes, die gevuld zouden kùnnen worden. Zo gevoelt zich de theologie incompetent in de tweede macht. Alleen is de volgorde natuurlijk omgekeerd. In de eerste plaats is de werkelijkheid dicht, vol (Sartre). De werkelijkheid praat niet, zwijgt ook niet. Dat is het nu juist: de werkelijkheid *is* (niet: is er) in een dichtheid, die zelfs onze machteloze pogingen om door de kwalificatie àls dichtheid er het breekijzer in te zetten, in buiten praten èn zwijgen staande absoluutheid onbewogen weerstaat. In de tweede plaats, en de tweede macht, heeft de theologie enkel praatjes. – Maar dat is waanzin! Alleen maar alweer: het fluistert. Goed, Luther zou hier een inktpot hanteren. Maar hoe dan verder? Hoe staat het dan wèl met die werkelijkheid? Is de werkelijkheid niet het geheel, maar is het geheel groter, omvangrijker dan de werkelijkheid? Als wij zó denken, doen wij dan iets anders dan

aan de werkelijkheid een tweede werkelijkheid toevoegen, zodat wij een super-werkelijkheid krijgen? Totaliteit = super-werkelijkheid?

Wij zitten ermee in onze plaatsbepaling van de geschiedenis. Tussen de natuurwetenschap en de theologie zijn er ook nog de humaniora. Waar zit de geschiedenis eigenlijk? Naast de natuur, binnen de werkelijkheid? Tussen natuur en werkelijkheid? Tussen werkelijkheid en totaliteit? *Is* er plaats voor?

Niet een kunstmatige vraag, maar iets, waar wij echt mee zitten. Nu ja, echt? De echtheid wordt van elders bepaald en beoordeeld.

De suggestie der verborgen vóóronderstelling

Onbezonnen zou het zijn, met critiekloze aanvaarding van de vraag direct naar het antwoord te zoeken. Er is aanleiding, categoriale suggesties die ons zelfs in de 20e eeuw te gortig worden, terug te wijzen.

Elke vraag die zich als zinvol presenteert, ook de onze, voert de suggestie, dat zij alleen maar vraag is. Dat zij niets vóóronderstelt. Dat er een simpel ja òf neen op te geven is. En dat, ook indien ons de gegevens voor het treffen van de beslissing tussen ,,ja'' en ,,neen'' nu nog ontbreken, het ,,ja'' of het ,,neen'' toch in de zaak (in het geval van onze vraag: in de werkelijkheid) reeds is vastgelegd.

In het geval van onze vraag wordt dus gesuggereerd, dat in de werkelijkheid reeds is vastgelegd, of die werkelijkheid al of niet, ja of neen, de natuur als een deel van zichzelf omvat, en ook, of die werkelijkheid al of niet, ja of neen, deel is van een meer omvattende totaliteit.

Echter: geen enkele vraag is alleen maar vráág. Elke vraag is ingevoegd in een onafzienbaar en onuitputtelijk complex van vóóronderstellingen. Elke vraag vooronderstelt achter zich de beslissing omtrent een onafzienbaar aantal ja's en neen's, die alle juist getroffen moeten zijn zàl die vraag zinvol zijn, en dus op haar beurt een simpel ,,ja'' of een simpel ,,neen'' toelaten. Zo althans vergt het de logica van de vraag. Natuurlijk kunnen wij aan die logica van de vraag niet voldoen. Natuurlijk moeten wij èrgens beginnen met het zich als zinvol presenteren van een vraag, en haar dus op die grond accepteren, dat wil zeggen: ons aan de suggestie van de vraag overgeven. Is dit trouwens alleen een practische noodzaak? Zou *eigenlijk* een reeks van vóóronderstellingen tot in het oneindige terugvervolgd

moeten worden? Heeft de waarheid de structuur van een oneindige reeks van elkaar vóóronderstellende motiveringen? Neen, de waarheid heeft een oorsprong. En aangezien de logica haar materieel principe in de waarheid heeft, is de dimensie van de logische motivering niet die van een oneindige reeks. Het complex van vóóronderstellingen heeft geen oneindige diepte. Zijn complexiteit ligt meer in de breedte.

Is de natuur een deel van de werkelijkheid? En is de werkelijkheid het geheel, of is zij deel van een meer omvattend geheel? – Het geestelijk in de knoop-zitten van dit historisch uur verraadt zich daarin, dàt deze vraag zich als zinvol presenteert. Dat de categoriale suggesties, die zij voert, als een trage impetus in heel het geestelijk bestel, en dus, secundair, óók religieus, politiek, sociaal zich uitwerken. Daarom werd die vraag ook gesteld. Niet vanwege haar mérites, maar omdat zij tegenwoordig de richting aangeeft van de geestelijke zwaartekracht; en omdat het anoniem fluisteren niet met een inktpot bestreden kan worden, maar door het weer tot spreken te brengen.

Die suggestie is dus, dat de vraag een simpel „ja" of een simpel „neen" toelaat. Dat dus in de werkelijkheid reeds is vastgelegd, of die werkelijkheid al dan niet de natuur als een deel van zichzelf omvat, en ook, of die werkelijkheid al dan niet deel is van een meer vattende totaliteit. In beide gevallen is het deel-zijn-van in bevestiging of ontkenning, is dus de zin van het deel-zijn-van vóóronderstelde. Daarmee is dus vóóronderstelde, dat natuur òf een stuk is van de werkelijkheid, òf identiek met de werkelijkheid; en dat de werkelijkheid òf een stuk is van de totaliteit, òf identiek met de totaliteit. De zaak roept eenvoudig om wiskundige uitdrukking. De drie grootheden, die hier in het geding zijn, noemen wij achtereenvolgens a, b en c. In de vraag is vóóronderstelde: $a + x = b$ en $b + y = c$. En de vraag *is:* zijn x, resp. y, $= 0$ of niet $= 0$?

En, nog van dit kwantitatieve karakter en het grootheids-karakter van natuur, werkelijkheid en totaliteit afgezien, ligt in deze vóóronderstellingen óók: de natuur is een werkelijkheid en de totaliteit is een werkelijkheid. En: de werkelijkheid heeft de zijnsmodus van „natuur" en de totaliteit heeft de zijnsmodus van „natuur". Waar blijft dan de geschiedenis? Die kan er alleen zijn, als zij óók de zijnsmodus van „natuur" heeft.

Meegaand en terugwijzend „neen"

Nu lijkt de zaak eenvoudig.

Een logische overweging: Elke zich als zinvol presenterende vraag is te beantwoorden met„ja" of met „neen". Maar wat de betekenis van het „neen" betreft, zijn er twee mogelijkheden: het kan zich stellen in de dimensie van het „ja" en dus de vóóronderstellingen van de vraag intact laten; òf het kan zich stellen buiten de door de vòòronderstellingen van de vraag gesuggereerde dimensie van ja tegenover simpel neen, en juist die vóóronderstellingen afwijzen. Dit neen wijst dus de suggestie van de zinvolheid der vraag terug.

De zaak lijkt eenvoudig: dit laatste „neen" moeten wij hier geven.

Maar: die suggestie van de vraag was nu maar niet zó willekeurig, en niet zo gemakkelijk af te wijzen! Neen zeggen is gemakkelijk, maar hoe is het dan wel? Is dan niet het ambt van de natuurkundige: gehoorzame, ascetische, zelfverloochenende vaststelling van werkelijkheid? En hoe zit dat met de theoloog?

Als wij dan die vraag weer opnemen, is het niet in de verwachting, onze tienduizenden te verslaan.

En het is in het besef, dat wij op onze manier trachten te doen, wat vele anderen óók doen of deden. De categoriale zuigkracht, die wij meenden te moeten aanwijzen, is geen fatum. Het naturalisme heeft reeds zijn bestrijders gevonden. Ten onzent in De Sopper en Kohnstamm. Wij zouden dan ook de historische situatie ten opzichte van onze vraag wel zeer mistekenen, en de systematische bezinning, die ons doel is, bij voorbaat onder het genus der oude koeien rangschikken, indien wij niet althans iets memoreerden van het tweede, de vóóronderstellingen ontmaskerende neen, dat onze vraag reeds gevonden heeft.

De stand van zaken

Natuurlijk zelfs niet de schijn van volledigheid. Die zou erop neerkomen, dat wij onze vraag gingen verstoppen als een speld in een hooiberg, om die dan weer te gaan terugzoeken en dan onder het zoeken te vergeten, wat wij eigenlijk zoeken. Het gaat erom, ons te confronteren met de vraag, zoals die zich nú stelt, historisch bijgewerkt, in die ontmaskering en dus terugwijzing, die zij reeds heeft gevonden, in die onzuivere dringendheid, die zij niettemin heeft. Want het is wel een echte *vráág* maar geen *èchte* vraag. Bestaat er in het vlak der theoretische bezinning wel een echte vraag? Komt

het niet alles neer op een categoriaal in-de-knoop-zitten met de vóóronderstellingen? De *echte vraag* is reeds beantwoord vóór zij door ons werd gemaakt.

Slechts aan twee beantwoordingen werken wij ons historisch bij. In dit gebied der onderlinge doordringing van systematiek en historie kan ik mij niet verweren tegen het eventuele verwijt, dat deze selectie willekeurig, misschien zelfs dat zij uit de tijd is. Het is trouwens subjectief geen selectie, al moet ik erkennen, dat het, objectief, zo genoemd kan worden.

Mag ik hieraan toevoegen: men oriënteert zich niet aan de voetsporen, die men wellicht gaat.

De waarde-filosofie.

Is de natuur een deel van de werkelijkheid? En is de werkelijkheid het geheel, of is zij deel van een meer omvattend geheel?

Rickert désavoueert de vraag in zijn antwoord:

De natuur is een aspect van de werkelijkheid. En de werkelijkheid is „het andere" van het rijk der waarden. Een boven de tweeheid van werkelijkheid en waarde uitgaand begrip van een geheel is onmogelijk.

Rickert gaat uit van andere vóóronderstellingen dan die, welke in onze vraag liggen opgesloten. Die andere vóóronderstellingen hebben betrekking op de functie van de begripsvorming ten opzichte van datgene, dat aan die begripsvorming voorafgaat.

Volgens de vooronderstellingen van onze vraag gaat aan het begrip werkelijkheid vooraf. En de functie van de begripsvorming is, werkelijkheid als werkelijkheid vast te stellen. Die begripsvorming kan dus zichzelf in haar resultaat vergeten. Eerst was er werkelijkheid, nu weten wij van die werkelijkheid; en het komt niet aan op dat weten, maar op die werkelijkheid. De werkelijkheid is de werkelijkheid, de natuur is óók werkelijkheid, en dus een stuk van de werkelijkheid. Dan schrikken wij van dit absolutum, de werkelijkheid, die toch niet absoluut kàn zijn; en onze vóóronderstellingen veroorloven ons niets anders, dan dat het absolutum meer omvattend is, een werkelijkheids-totaliteit, waarvan de uitgangswerkelijkheid weer een stuk is.

Volgens Rickert gaat aan de begripsvorming niet werkelijkheid vooraf, maar de beleving in ononderscheidbare eenheid met het beleefde. Vóór en ná de begripsvorming ligt niet hetzelfde. Het beleefde is nog geen werkelijkheid en nog geen begrip. Begripsvorming is: onderscheiding van het ene en het andere. Maar in de eenheid der

beleving was dit ene en dit andere nog niet gescheiden aanwezig. De begrips-structuur breekt de oorspronkelijke totaliteit van de beleving. Die breuk is in voortgaande begripsvorming niet meer te helen. De totaliteit is vóór-theoretisch; de wetenschap vindt de totaliteit niet meer terug. De eerste begrips-scheiding is die tussen werkelijkheid en waarde. De eenheid der beleving was nog geen werkelijkheid en nog geen waarde. Juist omdat werkelijkheid en waarde als het ene en het andere onderscheiden worden, is de waarde geen werkelijkheid.

(De vraag doet zich natuurlijk voor, wat het criterium is voor de begripsvorming. Een zwak punt bij Rickert, gelijk vóór hem bij Kant. Bewijs: de toch zeer congeniale Lask kan die vraag niet beantwoorden zonder begrippen, die in Rickert's systeem niet passen).

Maar nu de eerste helft van onze vraag. Hoe staat het met werkelijkheid en natuur? De zaak ligt hier heel anders. De totaliteit lag vóór het begrip, in de eenheid der beleving; de werkelijkheid was een eerste begrip. Nu, bij de verhouding van werkelijkheid en natuur, zijn beide begrippen. Toch vinden wij iets terug van het schema van de begripsvorming als scheiding binnen een voorafgaande omvattende eenheid. Die eenheid is nu de werkelijkheid; onderscheiden worden natuur en geschiedenis.

De werkelijkheid is onuitputtelijk, niet alleen kwantitatief maar ook kwalitatief. Beschrijvende weergave van de werkelijkheid is dus onmogelijk. De volle, concrete werkelijkheid kan dus niet object van wetenschap zijn. Waar zou de wetenschap moeten beginnen, hoe voortgaan; bovendien: welk interesse zouden wij aan een dergelijke beschrijving hebben? Niet meer dan aan het tellen van de zandkorrels aan het strand, dat nog maar een oneindig klein onderdeel van die beschrijving zou zijn.

Wetenschap van *de* werkelijkheid is dus onmogelijk. Wetenschap van werkelijkheid is alleen mogelijk als selectie onder een methodisch gezichtspunt, dat niet alleen subjectief maar ook objectief interessant is.

Natuurwetenschap selecteert onder het gezichtspunt der algemeenheid („nomothetisch"). De natuur is de werkelijkheid onder het aspect der algemeenheid: een methodische idee. De natuur is niet een deel, maar een aspect van de werkelijkheid.

Historische wetenschap selecteert onder het gezichtspunt der individualiteit („idiografisch"). Welke individualiteit? Individualiteit zonder meer is geen selectie-principe: ook de volle, concrete werke-

lijkheid is individueel. Historische wetenschap selecteert dié individualiteit, welke is gesteld met de verwerkelijking van waarden. Geschiedenis (zouden wij, in vrije weergave, kunnen zeggen) is petrefact van waarde-verwerkelijking in het verleden.

De existentie-filosofie.

Wij doen het met een paar wijde arm-zwaaien, die niet op details kunnen letten en dan ook wel eens iets omstoten. De existentie-filosofie is al even weinig omlijnd als de waarde-filosofie. Toch is met de aard van de existentiefilosofie wel een bepaalde reactie op onze vraag gegeven. Die reactie vindt een exponent in de Heidegger van „Sein und Zeit".

Ook hier is het de „werkelijkheid", als laatste vooronderstelling, die wordt aangegrepen.

Voor onze vraag is de werkelijkheid laatste vóóronderstelling. De werkelijkheid als absolutum, waarachter de bezinning niet kan teruggaan.

Voor de waarde-filosofie is niet de werkelijkheid laatste vóóronderstelling, maar de beleving, als moederloog voor waarde en werkelijkheid; – waarbij de quaestio iuris omtrent de schepping dezer begrippen uit die onderscheidingloze chaos geen beantwoording vindt.

Voor de existentie-filosofie is óók weer niet de werkelijkheid laatste vóóronderstelling, maar het concrete menselijk er-zijn. Er-zijn is: in de wereld-zijn. Hier liggen de oorsprongen. En de werkelijkheid is een in de skopus der wetenschap hanteerbaar gemaakt kunstprodukt.

Het concrete er-zijn is namelijk niet: toeschouwer-zijn van de „voorhanden" werkelijkheid (waartoe „ik", als toeschouwend subject, dan óók nog zou moeten behoren, als nòg een voorhandenheid). Maar het is: mede met anderen in zorgende verrichting in de wereld-zijn. Het toeschouwer-zijn is een deficiënte modus van het zorgend-verrichten; en zijn correlaat, de werkelijkheid, is een verminkende abstractie uit de wereldlijkheid.

Wat het eerste gedeelte van onze vraag betreft: natuur en geschiedenis zijn niet eenvoudig stukken van de werkelijkheid. Beide ontstaan weliswaar in het terugvallen op de beschouwer-houding; maar dit terugvallen heeft in beide gevallen verschillende achtergronden. De geschiedenis vóóronderstelt een existentiële historiciteit, als oorspronkelijke existentiële tijdiging. –

Tenslotte moet nog een andere gedachte, eveneens uit wat als

existentie-filosofie wordt gerubriceerd, genoemd worden, die relevant is voor datgene, wat wij met onze vragen overhoop gehaald hebben. Namelijk Jaspers' begrip van het omvattende (das Umgreifende). Het omvattende doorbreekt het monopolie der totaliteit. Er is namelijk niet slechts één omvattende, maar er zijn er méér dan één. Dat wil zeggen: de met gegevenheden manipulerende bezinning ziet zich in *verschillende* dimensies omvat door datgene, wat die bezinning niet in haar greep krijgt, wat die bezinning niet vanaf een hoger standpunt beheersend kan overzien. De wereld is het omvattende voor alle afzonderlijke realiteiten. Maar ook de existentie is, in andere dimensie, een omvattende. En de rede is, weer in een andere dimensie, alomvattend. Maar ook de rede is géén totaliteit, waarin al deze omvatttenden ordelijk en overzienbaar zijn samengevoegd tot een geheel.

B. De zaak

Terzake.

Het is ons wel gebleken, dat het scharnier van de gehele aporetiek de *werkelijkheid* is.

In het woord „werkelijkheid" steekt een eigenaardige aequivocatie.

In de eerste plaats betekent „werkelijkheid": het karakter van een zeker iets, werkelijk te zijn.

In de tweede plaats: dat iets, namelijk het werkelijke.

De beide betekenissen fungeren in de mogelijke uitdrukking: „de werkelijkheid van de werkelijkheid". In deze uitdrukking betekent het eerste woord „werkelijkheid": het karakter, werkelijk te zijn; en het tweede woord „werkelijkheid": het werkelijke.

Nu zijn betekenissen niet neutraal ten opzichte van waarheid of onwaarheid. Niet eerst de verbinding van betekenissen in een oordeel (propositie) is waar of onwaar. In een woord-betekenis op zichzelf steekt reeds de problematiek van een zijns-uitlegging.

Dit geldt in het bijzonder voor die betekenissen, waarin *oorspronkelijke* zijns-uitleggingen geschieden. Daarom staat de betekenis van deze riskante woorden niet vast. Die betekenis zou eerst kunnen vaststaan in de adequate zijns-uitlegging; die is ons echter niet kant en klaar gegeven. Daar zoeken wij in ons denken en spreken naar. Om die te kunnen zoeken, moet zij ons natuurlijk op andere wijze wèl gegeven zijn.

Wij moeten dus onderscheiden tussen de normatieve betekenis,

die wèl, en de factische betekenis, die niet vaststaat. Niet alleen dat de factische betekenis in de loop der historie verandert; zij heeft ook een marge van onbepaaldheid. De factische betekenis is onvoltooid, vaak innerlijk dialectisch; zij bevat misschien verschillende tendenties, die onderling niet harmoniëren. Onder die tendenties kunnen er zijn, die wij ten opzichte van de normatieve betekenis als onwaar moeten aanmerken.

Dit geldt nu voor elk der beide factische betekenissen van het woord ,,werkelijkheid''.

Werkelijkheid als karakter, werkelijk te zijn, bevat de onware tendentie der absoluutheid.

Werkelijkheid als het werkelijke bevat de onware tendentie der totaliteit.

In de werkelijkheid, zoals die in de vraag, onder A, fungeerde, zijn de beide woord-betekenissen geamalgameerd. De aporieën in die vraag komen daar vandaan, dat de werkelijkheid werd opgevat als absolutum en totaliteit in één.

Werkelijkheid als totaliteits-absolutum

Wij trachten dus, ons opnieuw rekenschap te geven van de gangbare betekenis van het woord ,,werkelijkheid''. Die gangbare betekenis is een der grondmotieven van onze tijd: geestelijk, economisch, politiek. Zij fungeerde ook in de vraag, onder A.

De werkelijkheid dan (volgens die gangbare, factische betekenis; wij spreken in onverstand) staat onaantastbaar vóór ons denken, spreken, weten, leven als de paradox van het *absolutum*. De *paradox* van het absolutum: immers, als wij over ,,het absolutum'' spreken, dan is het al niet meer los, ab-solutus, van dit spreken, dan hebben wij het al binnen de sfeer van dit spreken getrokken. Maar dat is het nu juist: de werkelijkheid is wat zij is en blijft wat zij blijft of wij er nu over spreken of niet. Zij omvat trouwens dat denken, spreken, weten, leven. In zichzelf ab-solutus, alles buiten zich uitsluitend, zich afgrenzend alleen tegen het niets; zozeer, dat het woord absolutus eigenlijk weer zijn zin verliest, want er is niets dat met de werkelijkheid zou kunnen concurreren en waarvan zij los zou moeten zijn. Die werkelijkheid is dan dus ook àl-omvattend, dè totaliteit. Ja, wel vroegen wij: ,,is de werkelijkheid het geheel of is zij deel van een meer omvattend ,,geheel'' – de factische betekenis van het woord ,,werkelijkheid'' staat niet vast, heeft een marge van onbepaaldheid, is innerlijk dialectisch; maar dat neemt niet weg, dat in die factische

betekenis een versteende kern zit, een innerlijke gravitatie; deze zijn wij bezig (in onverstand) uit te spreken; en dan moet gezegd worden: de werkelijkheid is natuurlijk de totaliteit; zij sluit alleen maar het niets buiten zich. Zij is nòg weer eens absolutus, nu in de zin van àf, klaar; en ook nu verliest eigenlijk het woord absolutus weer zijn zin, want àf, klaar veronderstelt een voorafgaande toestand van nog niet af en klaar en dat is op de werkelijkheid niet van toepassing. De werkelijkheid is niet in de tijd maar de tijd is in de werkelijkheid. Al dit ,,filosofische" gepraat over werkelijkheid als absolutum, totaliteit of iets anders demonstreert alleen zijn machteloosheid tegenover de werkelijkheid, en wekt dan ook de gemelijkheid op van hen, die terzake zijn en werken. En die het onverstand van dit gepraat beamen, maar in geheel andere zin dan wij bedoelden.

Toch moeten wij er nog even mee doorgaan; wij willen immers de gangbare, factische betekenis van het woord ,,werkelijkheid" in haar versteende kern nagaan; welnu, tot die betekenis behóórt de onbereikbaarheid van de werkelijkheid voor ons praten erover. En nu is er nog iets anders. Waarom heet het ,,werkelijkheid"? Heeft dat iets met werken te maken? Welke woord-stammen hebben de diverse talen voor wat wij ,,werkelijkheid" noemen? Komt in die woordstammen een bepaalde zijns-uitlegging tot uiting? De filologen zouden ons hier te hulp moeten komen. Dus alleen een paar, rebus sic stantibus, gedurfde opmerkingen. Het klassiek grieks en ook het klassiek latijn heeft geen woord voor ,,werkelijkheid". Dit wil zeggen: in de zijns-uitlegging van deze talen fungeert de tegenwoordige betekenis van dit woord niet. Energeia bevat wel de stam ergon, werk; maar het mag niet met ,,werkelijkheid" vertaald worden, het heeft een zeer verschillende betekenis en is onvertaalbaar. Res heeft een gamma van betekenissen waaronder wellicht ,,werkelijkheid", maar dan toch weer zonder het karakter der totaliteit; res kan wellicht een werkelijkheid zijn als iets werkelijks, maar in geen geval de werkelijkheid; realitas is een latere vorming en komt in het klassiek latijn niet voor. Als wij op het totaliteits-karakter letten, presenteren zich de woorden kosmos, resp. mundus, waaruit niet het werken, maar de sierlijkheid, ordelijkheid, ,,wèl-saamgevoegdheid" klinkt. Voor zover de tegenwoordige woorden voor ,,werkelijkheid" niet op het barbarisme realitas teruggaan, bevatten zij (voor zover mij bekend) als nieuwe hiëroglief inderdaad de stam ,,werk".

Wat betekent dit? (Wij spreken steeds in onverstand). De werke-

lijkheid werkt niet. De werkelijkheid is totaliteits-absolutum. Maar binnen de werkelijkheid werkt het. En wel op een heel bepaalde wijze. Het gaat zoals het moet gaan. En dat willen wij op het spoor komen. En als het *nu* zo gaat, hoe zal het dan *straks* gaan? Welke gevolgen heeft een bepaalde constellatie? Kunnen wij nu niet een bepaalde constellatie in elkaar zetten, zodanig, dat wij een gewenst gevolg kunnen tegemoet zien? Een fascinerend perspectief! En als nu de werkelijkheid het totaliteits-absolutum is, komen wij dan niet, in het begrijpen van het werken binnen de werkelijkheid, het wezen, het eigenlijke zijn der dingen op het spoor?

Zoals de werkelijkheid, als totaliteit, absoluut is, is ook het werken binnen die werkelijkheid absoluut. Absolutus, los, onafhankelijk van ons denken, spreken, kennen; ook van ons leven, willen en wensen. Op een wèl-gedefinieerd A volgt een bepaald B. En ons denken enz. zelf? Dat is toch zeker ook werkelijkheid binnen de werkelijkheid?

In zijn werken sluit het werkelijke zich aaneen tot de totaliteit der werkelijkheid. De werkelijkheid is niet alleen totaliteit tegenover het niets, maar ook totaliteit in zichzelf, als samenhang van werken en werkingen.

Ja, dat rammelt natuurlijk. Wij zeiden immers al: de factische betekenis van het woord ,,werkelijkheid'' is innerlijk dialectisch. Vandaar de onder A gestelde vragen. Wij zien nu enigszins, in een schemer-toestand, waar die vragen vandaan komen. Zijn wij al terzake? Toch nog slechts in voorbereiding.

Nu willen wij in een poging tot lapidaire duidelijkheid de peripetie voltrekken:

Niet de werkelijkheid van de werkelijkheid is absolutum. Maar het zijn van het zijnde is absolutum.

Het zijn van het zijnde als absolutum

Wat was er toch mis met die factische, gangbare betekenis van het woord ,,werkelijkheid''? Het kon misschien de schijn hebben, dat wij de peripetie hadden willen voltrekken naar een idealistische ponering: de werkelijkheid afhankelijk van het denken, namelijk geconstitueerd door categorieën, die eigen zijn aan het denken. Dat wij dus het paradoxaal absoluutheidskarakter van datgene, dat voor de kennis tot object wordt, hadden willen loochenen. Maar hiervan kan geen sprake zijn.

Het gaat hier niet om vèr af liggende zaken, maar om de wonderlijke vanzelfsprekendheden, waarin wij ons bewegen. Het denken,

spreken, weten heeft de structuur, zich te betrekken op datgene, wat onafhankelijk is van dat denken, spreken, weten zelf. Zonder dat verliest het zijn waarheid en daarmee (indien namelijk het waar kùnnen zijn geschrapt wordt) zijn wezen. De vraag naar de aard van dit „zich betrekken op" is de vraag naar het wezen der waarheid. Deze vraag kunnen wij hier laten rusten. Het gaat ons om het iets, waarop het denken, spreken, weten zich betrekt. Dit heeft het karakter der onafhankelijkheid van dit denken enz. Het is, en het is zoals het is; en als het niet deze zelfstandigheid en onaantastbaarheid heeft voor het denken, dan is het denken niet mogelijk. Het denken, spreken, weten hangt er aan, dat het is en dat het is zoals het is; het denken, spreken, weten hangt aan het zijn van het zijnde.

Wat was er mis met die factische, gangbare betekenis van het woord „werkelijkheid"? – Dat het karakter der absoluutheid werd toegeschreven aan de werkelijkheid van de werkelijkheid inplaats van aan het zijn van het zijnde; èn dat in dit karakter der absoluutheid ontologische bepalingen werden opgenomen, en aan de werkelijkheid toegeschreven, die er niet in liggen en dan ook niet aan het zijnde mogen worden toegeschreven. Het is alleen legitiem in zijn gnoseologische zuiverheid.

In de bepaling als „absolutum" mogen wij dan ook niets méér leggen dan datgene, wat zoëven werd aangewezen. Die bepaling impliceert niet: innerlijke beslotenheid, als werk-samenhang, tot totaliteit; niet: uiterlijke verabsolutering tot totaliteit door afgrenzing tegen het niets; niet: absoluutheid ten opzichte van de tijd door omvatting van de tijd; niet: tijdloosheid; niet: ding-achtige substantialiteit met buitensluiting van het geschieden; niet: ontische transcendentie ten opzichte van waarneming of cogito; niet: ontische beperktheid tot waarneming of cogito; niet: facticiteit; niet: constateerbaarheid; niet: natuur-werkelijkheid; niet: dié afhankelijkheid van het denken, die zou bestaan in de beperktheid tot logische onafhankelijkheid van het denken.

Hiermede is aangegeven, wat er nu veranderd is, nu wij ons bewust worden, dat het denken betrokken is op het zijnde in z'n karakter te zijn en niet oorspronkelijk en uitsluitend op de werkelijkheid als absolute totaliteit in haar karakter van totale absoluutheid. Voor het denken is *dìt* veranderd, dat een axiomatiek is verdwenen. Niet meer is de waarheid en dus het denken beperkt tot categorieën, die zich invoegen in de werkelijkheid als totaliteits-absolutum. Er is ruimte gekomen. Niet op deze wijze, dat er naast de werkelijkheid

als absolute totaliteit nog geestelijke of metafysische werelden geprojecteerd worden die dan natuurlijk in hun onwerkelijkheid verwelken; maar zo, dat de werkelijkheid als absolute totaliteit zèlf als – onwerkelijk is ontmaskerd. De werkelijkheid als absolute totaliteit in homogene werk-samenhang is verdwenen. In welke vorm de werkelijkheid zich mag handhaven, wat dus de legitieme betekenis is van het woord „werkelijkheid", daarop hebben wij ons later in deze studie nog te bezinnen.

Er is ruimte gekomen. Niet alleen voor het denken. De werkelijkheid als absolute totaliteit in homogene werk-samenhang was een totale beklemming.

Nu hangt het er maar van af, hoe die ruimte gevuld is. Die ruimte is gevuld. Het is niet zo, dat wij in een geïsoleerde, zelfstandige denksfeer objectief-algemeen kunnen opereren met het zijn als één onder vele logische vorm-begrippen, afgescheiden van de inhoud die er aan zou kunnen worden toegekend: onze bezinning heeft slechts waarheid als zij betrokken blijft op het concreet zijnde.

Nu spitst alles zich toe op de vraag: wat is dit concreet zijnde. Wat heeft de positieve zijns-macht, waarin het óók door ons denken erkend moet worden?

Met deze vraag heeft het „zijn" een betekenis-vulling gekregen: de gnoseologische betekenis is aangevuld tot de ontologische betekenis, welke de gnoseologische omvat.

Het antwoord is alleen dàn waar, als het wordt gegeven in waarachtige zijns-erkenning. Het kan alleen waar worden in de vergeving van de zonde, en de gave van de Geest. Maar als dit voor het antwoord geldt, dan geldt het ook voor de vraag.

Het zijn is het zijn van God. God mogen wij in lofprijzing en dankbaarheid als de Zijnde erkennen. En daarmede erkennen wij als zijnde al datgene, wat God in Zijn openbaring als zijnde betuigt, schept, oordeelt, bestrijdt.

Gods openbaring betuigt God, als de Zijnde.

Gods openbaring is steeds scheppend. Tot Gods scheppende openbaring behoort ook Zijn scheppen in engere zin: God verleent het aanzijn aan Zijn schepping. De schepping verkrijgt door Gods genade zelfstandigheid van zijn, die nochtans gehouden, begrensd, gered wordt in de afhankelijkheid van Zijn scheppen. Het zijn der schepping is niet het zijn van God. Het zijn der schepping gaat niet uit boven maar blijft ook niet achter bij Gods scheppen.

Gods openbaring is – niet steeds, maar óók – oordelend. Elk dogmatisch denken is nog steeds stuk gebroken op de vraag, of Gods oordelen van de zonde zijns-erkenning van de zonde inhoudt. Is de zonde „het nietige"? De zin hiervan is: dat God de zonde verwerpt. Maar wat God verwerpt, in een positiviteit der verwerping, die God in Jezus Christus zelf draagt, is als zodanig niet het niets. Ligt hierin dus niet ook een zijns-erkenning? Maar toch in géén geval zijns-toekenning. De vraag der geschiedenis is hier in het geding; en daarmee de vraag der predestinatie.

Gods openbaring bestrijdt het kwaad, ook het schuldeloze kwaad. Het lijden der creatuur. Welke is de plaats hiervan in Gods bestel? Wat is zijn oorsprong?

Het zijn is gnoseologisch univook: datgene, waarop het denken en kennen zich heeft te betrekken, zal het waar zijn.

Ontologisch is het zijn equivook. Het is het zijn van God. Er is een zijn der schepping, anders, toch van Godswege: een zijn. Is er een zijn der zonde? Een zijn, dat teniet gedaan is en zal worden? Is er een zijn van het kwaad? Weer een ander zijn? Alléén uitwerking van het zijn der zonde?

Zo is het gesteld met het zijn van het zijnde, het absolutum, waarin wij mogen leven en dat wij mogen leven, dat wij dus ook mogen en moeten denken. Hoe is het gesteld?

De hang tot denk-rust vindt haar verleidingen:

Is het zijnde antinomisch? Antinomisch, dat wil zeggen: in zichzelf verdeeld, alleen in contradicties uit te spreken. Maar antinomie veronderstelt homogeniteit van zijn. Het zijn der zonde is niet homogeen met het zijn van God.

Is het zijnde eigenlijk onuitsprekelijk, en is de categoriale vorming een uitwendig toevoegsel, zodat de disharmonie komt op rekening van het categoriaal vormende subject? Maar onze God is de sprekende God, die de logica niet minacht. Niets kan bestaan buiten de door Zijn Woord gestelde betekenis. De Logos is in de oorsprong bij Hem.

Stelt het zijnde ons voor eeuwige vragen; is dus ons laatste woord de erkenning van het vraag-karakter van het zijnde? Wij zien immers in raadselen? Moeten wij het daarbij laten? Maar voor God, in het hart van het zijnde, zijn het geen raadselen; en de Geest doorzoekt alle dingen, zelfs de diepten van God. Het zien in raadselen mag niet tot resignatie worden. Dat zou immers ook resignatie worden ten opzichte van het „straks", als wij zien van aangezicht tot aangezicht.

Als het zijnde datgene is, waarop ons denken moet terugvallen, moeten wij dan ook niet terugkomen op de dogmatische poneringen, die wij critiekloos voltrokken hebben? Dus: ontdogmatiseren? Of: ontmythiseren? Of: ontmetafyseren? Maar, als wij niet recht van Hem gesproken hebben – waarop zouden wij ,,terugvallen" dan op het Woord van God?

Deze periode van onze studie vindt blijkbaar geen afsluiting. Continuons. Maar dan onder de geopende hemel.

Werkelijkheid

Wij moeten dóórgaan ook als van ,,werkelijkheid" sprake is. De werkelijkheid mag niet de plaats innemen van het zijnde. De werkelijkheid mag ook niet het zijnde afschermen. De werkelijkheid als absolute totaliteit in haar karakter van totale absoluutheid doet beide: zij neemt de plaats in van het zijnde; en daar het zijnde zich niet láát verdringen schermt zij het zijnde af, zodanig, dat dit nu het karakter krijgt van een metafysische achtergrond of een mythisch transcendens, door de werkelijkheid afgeschermd tot onwerkelijkheid. Deze betekenis van het woord ,,werkelijkheid" is dus onwaar. Maar het heeft toch ook een ware betekenis? Het is toch niet alleen practisch maar ook ter wille van de waarheid onuitvoerbaar, het woord ,,werkelijkheid" voortaan te substitueren door ,,zijn" resp. ,,zijnde"?

Wat is de legitieme betekenis van het woord ,,werkelijkheid"?

Eerst: werkelijkheid als karakter, werkelijk te zijn; als gesubstantiveerd adjectief.

Neem het geval, dat wij iets werkelijk menen te moeten noemen. Gesteld nu, het blijkt achteraf, dat wij ons vergisten. Dan moeten wij dus die werkelijkheids-toekenning annuleren. Wil dit zeggen, dat het iets, dat zich eerst als werkelijk opdrong, achteraf blijkt niets te zijn? Is de annulering: uitwissing? In genen dele. Werkelijkheid staat niet tegenover niets-heid.

Dit maakt ons erop opmerkzaam: werkelijkheidstoekenning geschiedt binnen een bepaald kader. Iets legitimeert zich als werkelijk door zich in dit kader in te voegen. Die legitimatie heeft echter altijd het karakter der voorlopigheid. Wordt zij gefrusteerd, dan betekent dit voor ons niet: niet-invoeging, maar: de taak tot andere, nu wèl legitieme, invoeging. Als er niet iets is, dat ons binnen dit kader ontmoet, dan kan ook niet de vraag naar het hoe der invoeging opkomen. Negatie van werkelijkheid is niet toekenning van niets-

heid, maar: terugkomen op schijnbare invoeging, op grond van niet kloppen der legitimatie.

In de tweede plaats: werkelijkheid als het werkelijke; als substantief.

Maar dit is nu de vraag: is deze betekenis legitiem? Waar?

Iets werkelijks – fiat. „Iets legitimeert zich als werkelijk door zich in dit kader in te voegen". Dan is het dus iets werkelijks.

Maar het werkelijke? Daarmede kunnen wij niets anders bedoelen dan het gevulde kader zelf, geontiseerd, en als totaliteit gesteld. Gaat dit aan?

„*Het*" invoegings-kader, als eenheid, bestaat niet. Onder onze ogen zien wij, in onderscheidene wetenschappen, zich verschillende kaders aftekenen. Maar ook dit niet met duidelijkheid. Zulk een kader is niet wèlbegrensd, en innerlijk slechts conjecturaal in zijn structuur te vermoeden. Het is bovendien nooit geconsolideerd, maar draagt de dreiging van zijn toekomstige ondoorvoerbaarheid in zich. De verschillende kaders laten zich dan ook niet tot een eenheid samenvoegen. Die eenheid is wel als het zijnde vóórondersteld, maar niet als „de" werkelijkheid gerealiseerd.

Tussen de diverse wetenschappen bestaat in dit opzicht groot verschil. Alle wetenschappen hebben hun zin alleen daarin, dat zij zich bewegen binnen het gebied der zijns-waarheid. Deze zijns-waarheid wordt ons als potentiële uitspreekbaarheid geschonken. Maar deze potentiële uitspreekbaarheid is slechts in discursief uitspreken te actualiseren. Eén verschil tussen de wetenschappen bestaat in de weg, welke zij binnen het gebied der waarheid gaan. De systematische theologie doorkruist het gebied der waarheid in alle richtingen; de vakwetenschappen trachten één bepaalde richting aan te houden. Een ander verschil, nu speciaal tussen die vak-wetenschappen onderling, bestaat in de mate van hun consolidatie. Sommige wetenschappen maken de indruk, dat het gegevene zich willig voegt naar hun categoriaal project; andere moeten zich afbeulen in een opeenvolging van steeds weer falende categoriale pogingen.

Voor de vraag naar de legitieme betekenis van het woord „werkelijkheid" zijn voornamelijk van betekenis: de natuurkunde (scheikunde inbegrepen); de biologie; de geschiedenis. Dit zijn wetenschappen, die elk een vaste methode (een bepaalde richting binnen het gebied der waarheid) nastreven en daar in meerdere (natuurkunde) of mindere (geschiedenis) mate in geslaagd schijnen te zijn.

Zulk een wetenschap is gegrond in een methodische idee, als visie

van invoeging, waarmede het invoegings-kader van die wetenschap is gesteld. De methodische idee is de richting-keuze binnen het gebied der waarheid. Om die richting te kunnen kiezen, moet de waarheid ons reeds in een vooruitgrijpend deelhebben gegeven zijn. Dit vooruitgrijpend deelhebben en ook de methodische idee zelf, zijn en worden ons slechts bewust als voorwaarden voor de begripsvorming der wetenschap; dus zelf niet als begrippen van diezelfde wetenschap. De methodische idee behoort a.h.w. tot de perennerende puberteit der wetenschap; zij is een proberend ontwerp van het patroon van handelen en daarin van er te zijn, een opwindende drang van het streven naar bepaaldheid, die tegelijk de pijn is van de afsnijding van een onbepaalbare veelheid van mogelijkheden. En òf die methodische idee een bepaalde mogelijkheid van voortgaan heeft geopend, dat kan zich slechts tonen in het voortgaan van die wetenschap, en dan nog alleen in de voorlopigheid van secundaire criteria; het primaire criterium, het zelf-getuigenis der waarheid, heeft een eschatologisch karakter.

Die secundaire criteria bestaan in de willigheid, waarmede het gegevene dier wetenschap zich naar haar categoriaal grond-schema voegt. Het categoriaal grond-schema is het complex van categorieën, als zodanig het invoegings-kader, waarin de methodische idee zich kleedt (natuurkunde) of misschien ook camoufleert (geschiedenis). En het gegevene is het ,,iets'', dat om invoeging vraagt. Maar dit ,,iets'' bestáát voor die wetenschap als vraag naar werkelijkheidstoekenning alleen binnen het ontwerp van het categoriaal grondschema. En het slagen der wetenschap, als secundair criterium, preciseert zich daarin, of het categoriaal grond-schema zich inderdaad aan het gegevene laat dóórvoeren; en dit blijft bij een meer of minder. –

Dit ter adstructie van de conclusie, die wij lieten voorafgaan: ,,*het*'' invoegings-kader, als eenheid, bestaat niet. ,,De'' werkelijkheid bestaat niet.

Maar er is een bedenking, welke deze conclusie zou kunnen aantasten. Hebben wij ons niet blind gestaard op de werkelijkheidsvastlegging der *wetenschappen*? Het menselijk bestaan gaat toch niet op in een som van wetenschappen? Hebben wij dus niet in verkeerde richting gezocht en dan ook prompt niet kunnen vinden? Heeft de werkelijkheid niet een existentiële functie? Is zij niet (in vrije ontlening van door Heidegger ingevoerde begrippen) een existentiaal? Is niet het menselijk bestaan een onrustig-vertrouwd wo-

nen bij ...? Of, met vermijding van deze termen: is niet de werkelijkheid het vertrouwde, waarin wij leven? Is niet de werkelijkheid in ons leven, zoals het reilt en zeilt, vóóronderstelt?

Laten wij experimenteren.

Het leven vooronderstelt een begrijpelijke orde. Ons plannenmaken geschiedt op de basis van een vertrouwen: het kunnen voorzien, het uitkomen van berekeningen. Wij willen ons niets wijs laten maken, ons niet laten beduvelen; dit houdt in: wij gaan ervan uit, de samenhang der dingen te kunnen doorzien. Het leven is niet individueel-geïsoleerd, maar gemeenschappelijk; het is niet in het moment, maar in het heden, vanuit het verleden gericht op de toekomst. Het is verwerkelijking binnen de werkelijkheid. De werkelijkheid: nu niet als een objectiviteit, maar als levens-vóóronderstelling. Ongrijpbaar, onbepaalbaar; invoegings-kader, goed, maar nu niet als een ding, doch als factische, en in zijn facticiteit noodzakelijke, levens-voorwaarde.

Moeten wij onze conclusie corrigerend aanvullen: de werkelijkheid bestaat niet als objectiviteit, maar wèl als levens-vóóronderstelling?

Wij kunnen slechts antwoorden: niet de werkelijkheid, maar het zijnde is levens-vóóronderstelling. Wat wij zoëven aanduidend zeiden over de vertrouwdheid van het wonen bij ... is waar. Het leven heeft onder meer het karakter van wonen, bewoonbaar maken dat bewoonbaarheid vóóronderstelt. Bewoonbaarheid waarvan? Van de wereld? Is met het in-de-wereld-zijn de kring gesloten? Dit is een verleugende totaliteit. Van de werkelijkheid? Goed, het mag dan gezegd worden: het leven, het er-zijn voor Gods aangezicht, is óók verwerkelijking binnen de werkelijkheid. Maar het wordt een leugen, zodra hierin de kring gesloten wordt geacht, en weer een totaliteit wordt gesteld. Zelfs, wanneer wij voor ,,werkelijkheid'' lezen ,,schepping''. De werkelijkheid is geen woonplaats, zelfs geen pleisterplaats; wij wonen elders, waar de kring niet gesloten is. De gedachte der werkelijkheid vindt haar vervulling in de opheffing der werkelijkheid tot het zijnde.

In het zijnde is niet de tegenstelling tussen objectiviteit en levens-vóóronderstelling. Die tegenstelling ontstaat eerst, als een wetenschap wordt verzelfstandigd, en afgesnoerd van de zijns-waarheid. Daarom zullen wij, zonder vrees voor gewetens-besmetting, nu eerst vragen naar de invoegings-kaders, die fungeren in de woorden ,,natuur'' en ,,geschiedenis''.

Natuur

Wij moeten eerst preciseren waar wij het over hebben. Er is namelijk een onduidelijkheid. „Natuur" suggereert, dat daarin fungeert: het invoegingskader der natuurwetenschap. Maar hééft „de" natuurwetenschap één invoegingskader, als eenheid? Is het invoegings-kader der natuurkunde in engere zin, namelijk der mathematische fysica, hetzelfde als dat der biologie? Deze vraag, die wij in het begin reeds stelden, meen ik ontkennend te moeten beantwoorden. Wij gaan er echter niet verder op in. Wij beperken ons tot het invoegingskader der mathematische fysica. Wel blijkt meer en meer, dat dit hetzelfde is als dat der chemie. Wij beperken ons dus tot het invoegings-kader der mathematische chemo-fysica. Deze wetenschap noemen wij verder kortweg: natuurkunde. In deze beperkte zin nemen wij de betekenis van het woord „natuur".

Wij doen goed, ons even te realiseren, welke afstand onze bezinning heeft doorlopen sinds de onbezonnen opvatting van „natuur", zoals deze in de oorspronkelijke vraag fungeerde.

Toen was „natuur": het object der natuurkunde, als absolutum en totaliteit – met de aporie, waaraan de vraag uiting gaf: of niet deze totaliteit een sub-totaliteit was van een grotere, namelijk van de werkelijkheid.

Wat onder „natuur" nu is te verstaan, kunnen wij alleen bepalen door datgene, wat over „werkelijkheid" werd gezegd, specificerend toe te passen op de natuurkunde. Daartoe moeten wij ons enkele fenomenologische aspecten der natuurkunde voor de geest stellen.

1. De methodische idee van een wetenschap is de tastend-ontwerpende richting-keuze binnen het gebied der waarheid. Indien natuurkunde en geschiedenis-wetenschap als verschillende wetenschappen mogelijk zijn, moet de methodische idee der natuurkunde een andere zijn dan die der geschiedenis-wetenschap. En dan moet het ook mogelijk zijn, die methodische idee àls tastend ontwerp in haar voorlopigheid, als slaapwandelend vooruitgrijpen dat naar bewustheid en legitimatie streeft, in haar „nog-niet" dat zich als „reeds" moet gebaren, te benaderen. Voor de geschiedenis-wetenschap zullen wij dat moeten doen, omdat daar de methodische idee zich in het categoriaal grond-schema camoufleert. Voor de natuurkunde is het niet nodig, omdat hier de methodische idee zich in het categoriaal grond-schema kleedt. Als wij het toch deden, zou het niet minder vereisen dan een historische bestudering van de ontwikkeling der natuurkunde van de oudheid tot op heden. Maar nu

kunnen wij ons beperken tot het categoriaal grond-schema zelf. En daarin weer tot zijn kern: de causaliteit.

Oppervlakkig zou men zeggen: de grond-categorie van een wetenschap, als het instromings-punt van begrijpelijkheid, zal zelf volkomen begrijpelijk, volkomen rationeel zijn. Als de causaliteit het invoegings-kader vormt waarin het natuurkundig denken het iets, dat het ontmoet, invoegt, dan zal dit kader zelf toch volkomen door het denken beheersbaar zijn, geen geheimen bevatten, volkomen doorzichtig zijn. Daarom was Kant ook van mening, dat de causaliteit, als een der twaalf ,,reine Verstandesbegriffe'', eigen is aan het verstand. De werkelijkheid zou, volgens Kant, geconstitueerd worden door het categoriaal denken o.a. het causaliteits-denken, in toepassing op het materiaal der gewaarwording. Het subject, dat dit denken voltrekt, is natuurlijk niet het empirische, maar het transcendentale, het zuivere en dus boven-individuele ik.

De fenomenologie van de natuurkunde toont ons de onwaarheid hiervan.

Wij doorzien de causaliteit niet. Het wezen der causaliteit is ons verborgen. Wij weten niet, wat wij eigenlijk doen, als wij in de natuurkunde uit zijn op de samenhang van oorzaken en gevolgen. En omdat wij dit niet doorzien, doorzien wij ook niet wat het verschil is tussen de natuurkundige causaliteit en de biologische causaliteit; evenmin, hoe deze causaliteiten der dode en der levende natuur zich afgrenzen van de causaliteit der motivering en van de causaliteit van het ,,werken''; evenmin, hoe zij zijn opgenomen in het werken van God.

De categorieën worden dan ook niet door het zuivere denken in een nog begripsloos materiaal gelegd. De causaliteit heeft haar zetel niet in het subject, maar in het zijnde. Hoe het mogelijk is, dat het subject tòch een tastende kennis heeft van de causaliteit, zodanig, dat dit subject de causaliteit in een zeker a priori als invoegingskader hanteert – dit is een der facetten van het wonder der mogelijkheid van wetenschap dat de kenleer niet oplost maar aantoont.

Wij zien (of zouden het moeten zien in analyses, die wij hier niet kunnen uitvoeren) voor de natuurkunde bevestigd wat wij reeds in het algemeen opmerkten: het invoegings-kader is niet wèlbegrensd, en innerlijk slechts conjecturaal in zijn structuur te vermoeden. Het is onafgesloten naar omvang en naar kern. Het is, als ik dit woord mag vormen, onprincipieerbaar. Dit is het ene, wat wij aan de natuurkunde wilden demonstreren.

2. Het andere, waartoe wij nu overgaan is: dat wij onder de indruk komen van het wonder van haar doorvoerbaarheid.

Wat wordt doorgevoerd? Het tastend ontwerp der methodische idee, die zich in het categoriaal grondschema heeft gekleed – onbepaalbaar in zijn waarom, hoe en wat, een bepaalde factische gestalte aannemend in de dagelijkse voortgang der natuurkunde. Deze gestalte is: een complex van vergelijkingen tussen natuur-grootheden. Dit complex van vergelijkingen heeft de tendentie, zich te concentreren in één grond-vergelijking. Zo heeft Einstein de laatste jaren van zijn leven gezocht naar de éne ,,wereld-formule''. Natuurlijk heeft dit mathematisch algorithme slechts door de interpretatie der daarin voorkomende variabelen een natuurkundige zin.

Factisch is het nog(?) niet zo, dat de concentratie van de gehele natuurkunde in haar huidig stadium van doorvoering in één grondvergelijking is gelukt; wél is dit het geval voor grote gebieden der natuurkunde. Zo wordt de gehele atoom-theorie beheerst door de grond-vergelijking der quantummechanica.

Zulk een vergelijking wordt ééns voor het eerst opgesteld. Het is gewoonlijk een partiële differentiaal-vergelijking van de tweede orde. De wiskundige consequenties van zulk een vergelijking specificeren zich eerst in de oplossing. En deze oplossing kan zeer verschillend zijn naar gelang van de invulling van de gegeven grootheden in de vergelijking; die gegeven grootheden zijn van geval tot geval (bijvoorbeeld: waterstofatoom; heliumatoom; heliumion; vrij electron; enz.) verschillend. Zulk een vergelijking is dus bij haar opstelling een algorithme met een onafzienbare menigte wiskundige consequenties, die reeds vastliggen maar nog verborgen zijn. Het vergt decennia van werken met de nieuwe theorie, vóór men die wiskundige consequenties enigszins overziet.

Met de wiskundige consequenties corresponderen natuurkundige consequenties. Het wonderlijke is nu om te beginnen, dat die natuurkundige consequenties tot op zekere hoogte blijken te kloppen. Dit klinkt erg vlak; men moet het beleven om de wonderlijkheid ervan te proeven. Eén voorbeeld: de frequenties der spectraallijnen van verschillende stoffen vormen een menigvuldigheid van getallen. De grondvergelijking der quantummechanica levert deze getallen bij grote benadering.

Dit kloppen is van tweeërlei aard. In de eerste plaats worden reeds bekende resultaten van vroegere experimenten door de theorie verklaard, namelijk als wiskundige consequenties van de grond-verge-

lijking opgeleverd. Dat is reeds wonderlijk genoeg. Maar de grondvergelijking heeft ook consequenties, die door nieuwe experimenten getoetst moeten worden. En in de tweede plaats blijken nu ook die tot op zekere hoogte te kloppen. Het gegevene voegt zich tot op zekere hoogte naar de consequenties der grondvergelijking, die bij de opstelling dier vergelijking nog in het rijk der mathematische betrekkingen verborgen lagen.

Het kloppen is echter slechts tot op zekere hoogte. De reeds bekende experimenten worden door de theorie (die in de grondvergelijking gecentreerd is) in wonderlijke mate benaderd – maar er blijven toch wel eens verschillen, die de berekenbare onnauwkeurigheids-marge overschrijden. Hetzelfde geldt voor de nieuwe experimenten. Misschien is er zelfs een cruciaal experiment, dat een negatief resultaat oplevert. Er komt dan, naar nog steeds is gebleken, een ogenblik, dat de oude theorie (grondvergelijking met interpretatie) wordt vervangen door een nieuwe (de voornaamste voorbeelden zijn: relativiteitstheorie en quantummechanica). En het wonderlijke is nu, dat dit mogelijk is. Want de eisen, aan de nieuwe theorie te stellen, zijn niet gering. Zij moet namelijk in de eerste plaats alle resultaten van de vervangen theorie óók opleveren; in de tweede plaats een betere benadering van de reeds door vorige experimenten bekende grootheden opleveren dan de vervangen theorie deed; in de derde plaats het cruciale experiment bevestigen (dus op dit éne punt de vervangen theorie verloochenen, terwijl die verder overal bevestigd en zelfs overtroffen moest worden!); in de vierde plaats haar eigen voorspellingen in nieuwe experimenten in voldoende mate bevestigd zien; in de vijfde plaats de vervangen theorie in elegantie en andere op de denk-stijl betrekking hebbende postulaten overtreffen. Het bleek mogelijk! –

3. De doorvoerbaarheid der natuurkunde is wonderlijk. Die doorvoerbaarheid is dus een ongegronde vóóronderstelling. Men kan het wonderlijke niet vóóronderstellen. Toch bedrijven wij allen die vóóronderstelling in de actus van het natuurkundig denken. Het natuurkundig denken geschiedt niet in een autochthoon en autonoom gebied van doorvoerbaarheid, maar het grijpt daarbuiten in wijdere omvatting. Het leeft uit het zijns-antwoord, dat het vooruitgrijpend vóóronderstelt en waarover het toch geen ogenblik kan beschikken; waarvan het zeker is met een zekerheid, die geheel het karakter heeft van geloofs-zekerheid. En dit alles is geen metafysica, maar nuchtere fenomenologie.

In de vooronderstellingen der natuurkunde blijkt onmiddellijk, dat de natuurkunde zich betrekt op het zijnde. Deze vóóronderstellingen vallen niet onder de belichting van de aandacht. De aandacht is gericht op allerlei zaken, die zich schijnen aaneen te sluiten tot een neutraal gebied „natuur"; een rationaliteits-gebied, waarin de natuurkunde nu verder ongestoord haar gang kan gaan. Nauwkeuriger analyse leert ons de onwaarheid hiervan. De vóóronderstellingen der natuurkunde zijn tweeledig:

In de eerste plaats die, waarvan men abstraheert als men de natuurkunde als een systeem van denkende empirie apart stelt. Namelijk: natuurkunde wordt door mensen bedreven die zich tot mensen richten; zij vóóronderstelt een menselijke samenleving, waarin zij haar functie heeft; zij vóóronderstelt een zekere mate van waarachtigheid, enz.

In de tweede plaats die vóóronderstellingen, die in de natuurkunde als systeem van denkende empirie fungeren, waarvan men dus niet kan abstraheren. Elders heb ik getracht, enkele vóóronderstellingen te formuleren:

de doeltreffendheid der eigen denk-middelen;
de kenbaarheid van het gegevene;
de waarheids-zin der methode;
de ontische identiteit;
het reeds op weg-zijn der wetenschap;
de categoriale harmonie;
de categoriale convergentie;
de categoriale vóórgegevenheid;
de existentiële betekenis van het kennen. –

Wat „is" dus natuur?

De natuurkunde betrekt zich op het zijnde. Als zijnde erkennen wij „al datgene, wat God in Zijn openbaring als zijnde betuigt, schept, oordeelt, bestrijdt". God openbaart zichzelf, Zijn openbaring krijgt nooit zelfstandigheid buiten Hem. Die openbaring is steeds zelfbetuiging. Tegelijk kan zij zijn: schepping, oordeel, bestrijding. In dit alles is zij: benoeming, wezens-toekenning, betekenis-stelling, waarheids-oorsprong. Maar nooit is openbaring: neutrale mededeling hoe het nu eigenlijk gesteld is met „wereld", „werkelijkheid" of „natuur".

Het zijnde is geen totaliteit, geen geheel, geen substantie. Natuur is dus geen deel van het zijnde. Wel behoort natuur tot het zijnde.

Natuur is geen neutrale tussen-laag, die in isolatie te bestuderen zou zijn, zodanig, dat wij het zijnde er over kunnen vergeten; dàn wordt natuur tot die absolute totaliteit, die in strijd is met de alzijdige fenomenologie van de natuurkunde. Natuur ,,is'' als behorend tot het zijnde. Maar natuur ,,is'' niet in de zin van een metafysische afgeslotenheid van substantiële aard. Het zijnde is vlak bij, geen metafysische achtergrond. Natuur is dit onbepaalbare zijnde, dat de grondslag vormt voor de doorvoerbaarheid der natuurkunde; maar wij mogen niet toegeven aan de verleiding, dit toch weer als een transcendente afgeslotenheid te stellen. De levende God is niet transcendent. En zo heeft het ,,wat'' en het ,,is'' in de vraag: ,,wat is de natuur'' een tendentie waaraan wij niet mogen toegeven.

Natuur is dus niet gelocaliseerd in een gebied van ervaarbaarheid, of een gebied van waarneembaarheid, of een gebied van positieve gegevenheid, of een gebied van ruimtelijkheid, of een gebied van ,,Verfügbarkeit''. Dit alles zijn toesluitende verabsoluteringen van wat ingevoegd is in de openheid van Gods openbaring. Eén ding kan men zeggen: natuur behoort tot de schepping. Maar dit is juist geen localisatie in verabsolutering.

Natuur is het object der natuurkunde. En natuurkunde is een speciaal geval van de wonderlijke mogelijkheid maar onafsluitbaarheid van werkelijkheids-invoeging. De verschillende werkelijkheids-invoegingen vertonen geen eenheid; daarvoor zijn zij elk te onbepaald.

Geschiedenis

Geschiedenis is dus het object der historische wetenschap. De historische wetenschap is een andere factische mogelijkheid van werkelijkheids-invoeging. Het zal nu duidelijk zijn, dat wij dit niet zó bedoelen, als zou de historische wetenschap een onproblematisch gegeven zijn, waaruit wij de aard van haar object kunnen bepalen. Evenmin als het omgekeerde. Juist een fenomenologische analyse der historische wetenschap leert ons wel anders.

Er zijn enkele complicaties en finesses, die wij wel in gedachte houden, maar die op de achtergrond kunnen blijven. Historische wetenschap wordt in de wandeling ook wel ,,geschiedenis'' genoemd. Vanuit de practijk van het voorbereidend onderwijs neigen wij tot de eenzijdige opvatting van geschiedenis als politieke geschiedenis. Van deze eenzijdigheid zullen wij trachten ons vrij te houden. Wij menen, dat het zin heeft, van ,,de'' historische wetenschap, resp. ,,de'' ge-

schiedenis te spreken. Hier is een eenheid, die bij de natuurwetenschap, zoals wij opmerkten, niet structureel aanwezig is.

Hèt punt voor de fenomenologie der historische wetenschap is haar methodische idee. Welke is haar leidende visie? Waardoor wordt die eenheid geconstitueerd? Wat bezielt haar?

Antwoord: hetzelfde, dat de bijbel bezielt, in de eenheid van het Oude en het Nieuwe Testament.

Historisch gesproken, is de tegenwoordige historische wetenschap ontstaan uit de bijbelse visie. De wieg van die wetenschap staat in Palestina. Alleen maar de wieg? Is zij in haar historische groei geseculariseerd, en, zo ja, betekent dit, dat haar oorspronkelijke methodische idee voor een andere heeft plaats gemaakt? Met deze gedachte kunnen wij misschien spelen; maar de zin ervan kunnen wij niet voltrekken. Ook systematisch gesproken leeft de tegenwoordige historische wetenschap uit de bijbelse visie.

De geschiedenis, zoals deze in haar methodische idee is geviseerd, is een gerichte gang van het begin naar het einde. De gang van God met Zijn schepping.

Daar staan zij dan, de aanstotelijkheden, in hun hardheid. Neen, het zijnde is niet zo gemakkelijk te denken. Hoe is dat, een begin? Een begin van de tijd? Hoe is dat te denken? Een begin in de tijd? Maar dan geen echt begin? Overeenkomstige vragen voor het einde. Wat is dus de verhouding van tijd een eeuwigheid? Welke rol speelt in de geschiedenis de menselijke vrijheid? Is er een uitweg uit het dilemma van predestinatie en pelagianisme? Al deze vragen zijn inherent aan de methodische idee der geschiedenis. Ook de geschiedenis betrekt zich op het zijnde; en het zijnde stelt de wetenschap niet in staat, zich te vestigen als een bedrijf van harmonische rationalisatie. Dit geldt in het bijzonder voor de historische wetenschap. Natuur, zeiden wij, behoort tot de schepping. De geschiedenis behoort niet tot de schepping. Meer nog dan de natuurwetenschap ondervindt de historische wetenschap de zegen en de zwaarte van het nomadisch bestaan.

Nu ontstaat echter een wetenschap slechts dàn, als de methodische idee zich kleedt in een specifiek complex van categorieën, als invoegings-kader voor het gegevene. Dus moeten wij nu in de tweede plaats vragen naar de categorieën, waarmede de historische wetenschap werkt.

Troeltsch („Der Historismus") bracht deze categorieën onder de beide titels: historische individualiteit en historische ontwikkeling.

Tot het complex van categorieën, dat hiermede is aangeduid, behoort ook de historische causaliteit. Deze is zeer verschillend van de natuur-causaliteit. Zij omvat de motivering (door ,,waarden'', door de ,,objectieve geest'', door ,,existentiële mogelijkheden'' – welke uitdrukking men ook bezigt, men komt altijd in het dwangbuis van een bepaalde filosofie terecht), maar zij omvat ook natuurlijke beinvloeding door het milieu, zelfs de factische toevalligheden binnen de natuur, voor zover deze historisch relevant zijn. Ten opzichte van de historische individualiteit is nog op te merken, dat hiertoe in de eerste plaats collectiviteiten behoren, van verschillende omvang en verschillende organiteit. Deze enkele opmerkingen doen ons reeds zien, dat het invoegings-kader der historische wetenschap moeilijk begripsmatig is te bepalen; licht vervalt men tot rationalistisch-geblinddoekte schematisering. Niettemin: wij kennen het historisch invoegings-kader, wij passen het allen feilloos toe als wij iets als historisch herkennen en ons daarin inleven.

Het invoegings-kader der historische wetenschap faalt ten opzichte van haar methodische idee. Het invoegingskader maakt constateringen mogelijk binnen de historische tijd; de methodische idee gaat de historische tijd te boven. De constatering van het historisch feit voegt dit in menselijke zingeving; maar de menselijke zingeving verwelkt buiten de zingeving door God; naar deze vraagt de methodische idee.

Met deze niet-overeenstemming van methodische idee en invoegings-kader, van visie en uitwerking, kunnen wij niet vrede hebben. En nu staat het met de geschiedenis geheel zoals het met het zijnde stond: wij zouden een houding willen uitstippelen om daarin rust te kunnen vinden, en kunnen dit niet. Moeten wij zeggen: de historische wetenschap is op de verkeerde weg, zij moet zich dus een ander invoegings-kader aanmeten, haar categoriaal grond-schema veranderen, zodanig, dat haar uitvoering conform wordt aan haar methodische idee, en zij de weg van God in de geschiedenis aanwijst? Een onhoudbaar postulaat. Moeten wij zeggen: met de objectiverende werkelijkheids-invoeging, die nu eenmaal aan een wetenschap eigen is, is de weg der historische wetenschap als de enig mogelijke gegeven? Toesluiting voor openbaring. Dus: met het falen van het invoegings-kader ten opzichte van de methodische idee kunnen wij niet vrede hebben; maar wij kunnen dit niet vrede-hebben niet als een houding stabiliseren, waarin wij toch weer vrede hebben. Continuons.

Natuur en geschiedenis

Geen alzijdige beschouwing, slechts een enkele opmerking:

Natuur en geschiedenis zijn verschillende schema's van verwerkelijking.

Bij de natuur ondervinden wij de verleiding, haar als werkelijkheid op te vatten. De natuur blijft in de tijd dezelfde, kan ook opgevat worden als de tijd omvattend – dan is de verabsolutering als totaliteit reeds geschied.

Bij de geschiedenis ondervinden wij die verleiding niet.

De geschiedenis der methodische idee heeft betrekking op het zijnde, omvat de tijden, echter niet als wetenschappelijk-vaststelbare werkelijkheid.

De empirische geschiedenis (empirisch volgens het invoegingskader) breekt af in het „nu"; het verleden is niet meer werkelijk, de toekomst nog niet.

Terugblik

De openbaring heeft woord-karakter; God spreekt zich uit; wij zijn er niet toe veroordeeld, alleen symbolisch over God te kunnen spreken. De scheppende openbaring kwalificeert het zijnde, stelt de betekenissen.

Het zijnde heeft dus waarheid; tot de gave van het mens-zijn behoort, aan deze waarheid te kunnen deelhebben in een niet-scheppend spreken, dat zijn inhoud mag putten uit het spreken van God.

De theologie luistert naar het spreken van God in zijn oorsprong.

Er is niet één werkelijkheid als vóór-gegeven kader voor het menselijk er-zijn. Ons leven en denken geschiedt in verschillende kaders van werkelijkheids-invoeging, die hun grondslag hebben in het zijnde, en daarin hun niet-realiseerbare eenheid.

Zulk een kader is niet te fixeren als een vaste gekende structuur. „Natuur" is niet alleen extensief, maar ook innerlijk, kwalitatief onafgesloten, en daarom ook niet in de idee afsluitbaar. A fortiori zijn deze niet-bestaande werkelijkheden niet deel van een superwerkelijkheid als totaliteit.

KARL LUDWIG REICHELT ALS ZENDINGSMAN EN MISSIONAIR DENKER

DOOR

R. P. KRAMERS

Hongkong

Wij leven in een tijd waarin in theologische en kerkelijke kringen meer besef is gekomen voor de innerlijke eenheid van Kerk en Zending. Dat is iets wat wij met dankbaarheid mogen constateren. Men kan natuurlijk direct vele bewijzen bijeengaren voor het ontbreken van dit besef. Men kan er bovendien nog de ontnuchterende gedachte bijvoegen dat de voornaamste reden voor de groei van dit gevoel van innerlijke eenheid het feit is dat de Kerk als culturele instantie in de irrelevantie dreigt te verzinken, en dus ook „thuis" veel meer Zendingskerk wordt. Maar hoe dan ook, de resulterende toenadering van Kerk en Zending kan zeker van grote betekenis worden genoemd.

Waar wij dus enerzijds tekenen kunnen bespeuren van een beweging der Kerk in de richting van Zending, kunnen wij omgekeerd in traditionele Zendingsgebieden van zulk een toenadering spreken in de zin van een beweging van Zending naar Kerk. De zelfstandigheid der z.g. jongere kerken gaat zich steeds meer uiten in hun deelname aan de oecumene. Het accent is verlegd van de verhouding tussen Zendingsorganen en Zendingsgemeente naar een tussen „partners", deelgenoten in dezelfde opdracht. Ook deze verschuiving hangt duidelijk samen met culturele en politieke verandering: van een traditionele niet-Christelijke cultuurwereld naar de bruisende zelfstandigheidsdrang van nieuwe naties, die zich aan het „koloniale" tijdperk hebben ontrukt. Ook hier wil ik de nadruk leggen op een der positieve aspecten van deze ontwikkeling: het aspect van een groeiende aandacht van de zijde der „jongere" kerken voor het probleem van solidariteit met het lot van hun eigen volk, en daardoor ook voor de vraag: hoe staan wij temidden van ons volk in het zoeken naar de weg der ware vernieuwing tussen iconoclasme en traditiegebondenheid? De verschillende op initiatief van de Wereldraad opgezette Studiecentra zijn pogingen om in deze vragen tot groter klaarheid te komen, en de onlangs in Kuala Lumpur gehouden „East Asia Christian Conference" besteedde ook zeer veel aandacht

aan dit grote probleem van Kerk en wereld. De formulering waaronder al deze vragen worden samengevat is „Het Woord Gods en de levende geloofsovertuigingen van de mensen", of ook wel, zoals de titel van Dr Walter Freytag's boekje aangeeft, „Het Evangelie en de godsdiensten".[1] De eerstgenoemde formulering is wijder, en duidt daarom met groter klaarheid aan waar het om gaat: om een relevante ontmoeting tussen de Kerk van Christus en een wereld waarin traditionele godsdiensten en levensbeschouwingen nog in allerlei vormen voortleven, naast nieuwe stromingen die daarvoor een bedreiging vormen. Uit de inhoud van Dr. Freytag's boekje is het duidelijk dat het ook hem daarom gaat. De titel doet ons echter meer denken aan de „vergelijkende godsdienstwetenschap" zoals die door de godsdiensthistorische school in zwang kwam, en zoals die veelal gedragen wordt door een soort „pyramide"-gedachte: van primitieve godsdiensten via de „hogere" religies tot de hoogste top, de uiteindelijke vervulling in het Christendom.

Hierbij zijn wij dan aangeland bij de persoon van wiens levenswerk en gedachten wij een korte beschrijving willen geven in dit artikel: Karl Ludwig Reichelt, de stichter van de z.g. Boeddhistenzending in China. Wij knopen daarom aan bij de vergelijkende godsdienstwetenschap, omdat haar uitwerking in deze unieke Zendingsfiguur zo evident is, en omdat de worsteling om tot een rangorde van religieuze waarden te komen in de persoon van Reichelt op een zendingsveld en niet in een studeerkamer plaatsvond.

1. Eerst enige biografische gegevens.[2] In 1903 na een opleiding aan de Zendingsschool van het Noorse Zendingsgenootschap in Stavanger, vertrok Reichelt, toen 25 jaar oud, naar China. Na een jaar taalstudie werd hij als zendeling te werk gesteld in Hunan waar het Noorse Zendingsgenootschap haar arbeidsterrein had. Gedurende die eerste jaren van zendingsarbeid bleek reeds zijn grote interesse voor de niet-Christelijke religieuze omgeving, en hijzelf verhaalt hoe in 1906 een bezoek aan een van de grote Boeddhistische kloosters in de buurt hem een inblik gaf van een exclusieve religieuze wereld, vol van tragedie maar ook rijk in aanknopingspunten en godsdienstige elementen, en hoe hij het gevoel kreeg dat God hem geroepen

---

[1] *The Gospel and the Religions*, I.M.C. Study Pamphlet, S.C.M. Press 1956.

[2] Ik ontleen deze gegevens voornamelijk aan een brochure van Dr. Sverre Holth, getiteld *Karl Ludwig Reichelt*, en gepubliceerd door het Egede Instituttet, Oslo 1952. Deze brochure is, zoals Dr. Holth zelf zegt, een uitwerking van een artikel van zijn hand in de *International Review of Missions* van October 1952.

had zich voor te bereiden op een bijzonder werk onder deze religieuze verlichten.[1]

Zo sloeg Reichelt aan het studeren, en zijn brede kennis van het Chinese godsdienstige leven bleek al uit een serie lezingen die hij, na terugkomst met verlof in 1911, aan de Universiteit te Oslo hield over de godsdiensten van China. Deze lezingen werkte hij uit in zijn eerste boek, *Kinas religioner*, verschenen in 1913; eerst in 1951 werd een Engelse vertaling gepubliceerd onder de titel *Religion in Chinese Garment*.[2] In dit werk houdt Reichelt zich strak aan het door hem gezette onderwerp: een beschrijving van godsdienstige verschijnselen, zeker niet grondig en wetenschappelijk „af", maar wat meteen opvalt is dat hij op vele plaatsen uit eigen ervaring spreekt en beschrijft, en dat uit zijn beschrijving vaak iets blijkt van een houding van sympathieke deelname – wat voor Reichelt zeker niet hetzelfde was als critiekloosheid.

Terug in China in 1913, werd Reichelt benoemd als leraar aan het Luthers Theologisch Seminarie te Shekow in de buurt van Hankow. Uit deze tweede periode van 1913 tot 1920 dateren een aantal in het Chinees geschreven commentaren op gedeelten van het Nieuwe Testament. Het is ook van interesse dat hij in een comité zat voor liturgische kwesties. Zijn inzichten op dit gebied zouden hun bijzondere uitwerking vinden in het speciale zendingswerk onder Boeddhisten, dat nu nog steeds in het plannenstadium was.

Zijn arbeid aan het Seminarie gaf hem waarschijnlijk meer gelegenheid voor verdere gedegen studie, speciaal op het gebied van het Chinees Buddhisme. Het resultaat van zijn studie gedurende die periode – en weer blijkt hoe „studie" bij Reichelt pas zin heeft vanuit de persoonlijke ervaring, van ontmoeting met andere *mensen* – is te zien uit de publikatie van een tweede verzameling lezingen, gehouden aan verschillende instellingen gedurende zijn tweede verlofperiode van 1920 tot 1922: *Fra Ostens religiose liv*. Een Engelse vertaling van dit werk verscheen enige jaren later onder de titel *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, totnogtoe wel het meest bekende werk van Reichelt.[3] In dit boek komt, naast het sympathiek-beschrijvende element, dat van persoonlijke deelname en van

---

[1] *Den Kristna Misjon blant Kinas Buddhister*, geciteerd door Sv. Holth, op. cit. p. 12.

[2] Vertaling van de vermeerderde, herziene druk van 1923 door Joseph Tetlie, New York, Philosophical Library, 1951. Engelse editie: Lutterworth Library, vol. XXXVI, Missionary Research Series No. 16.

[3] Shanghai, Commercial Press, 1927. Dit boek groeide in verschillende drukken tot de herziene en vermeerderde druk van 1934.

Christelijk waardeoordeel veel sterker naar voren. Dat is ook niet verwonderlijk, want ondertussen waren Reichelts plannen voor zijn Boeddhistenzending gerijpt. Tot deze ontwikkeling had niet het minst de bekering van een hooggeplaatste Boeddhistische monnik bijgedragen. Bij deze monnik sloot zich een klein groepje vrienden aan, en in 1920 werd de eerste Christelijke broederschap onder de Boeddhisten van China opgericht. Dit kleine groepje, waar zich later anderen bij aansloten, wijdde zich aan de taak van Evangelieverkondiging onder de religieuzen en monniken in China. Daarvoor hadden zij om te beginnen een centrum nodig. Het is niet verwonderlijk dat zij daarbij dachten aan een groeiende kloostergemeenschap naar Boeddhistisch model, en aan een centrum gebouwd in de stijl van Boeddhistische kloosters. Wie het eerste stoutmoedige plan voor zulk een klooster wil zien, die han het o.a. vinden in een door Reichelt geschreven pamflet, in 1921 ook in het Nederlands vertaald en uitgegeven.[1]

De verloftijd van 1920 tot 1922 werd dan ook voornamelijk gebruikt voor het wekken van interesse voor het plan van een speciale Boeddhistenzending. Hiervoor reisde Reichelt ijverig rond door de Scandinavische landen, Duitsland en ook Amerika. Hij ontving speciaal grote steun en aanmoediging voor zijn plannen van Bisschop Nathan Söderblom. De Noorse, Zweedse en Deense zendingsgenootschappen garandeerden een begin-budget, en Reichelt werd vrijgemaakt voor zijn bijzonder werk. In 1922 teruggekeerd in China met een helper, opende hij zijn eerste broederschapshuis in een gehuurd perceel in Nanking. Gedurende die eerste jaren vonden jaarlijks ongeveer duizend pelgrims hun weg naar dit tehuis. De meesten bleven een paar dagen, naar gebruik gastvrijheid ontvangend op hun pelgrimstichten naar een der heilige oorden van China, zoals zij in hun eigen kloosters die gastvrijheid gewend waren. Ook had Reichelt zich een zekere faam verworven door zijn vele bezoeken aan Boeddhistische kloosters waar hij vaak in grote discussies met abten en monniken betrokken was.

Er was natuurlijk ook tegenstand. Want, hoe sympathiek Reichelt ook deze Boeddhistische kloosterwereld tegemoettrad, en hoe groot zijn kennis van en invoeling in deze wereld, het feit dat een aantal monniken tot het Christendom overging werd natuurlijk vaak uitgelegd als afval, en het werk van deze zending daarom ook als prose-

[1] *Onder China's Boeddhisten*, in de serie *Lichtstralen op de akker der wereld*, 1921, no. 4: uitgegeven vanwege de Zendingsstudieraad, Stichting Hoenderloo.

lietenmakerij. Deze weerstand was natuurlijk te verwachten, maar er was een andere weerstand die voor Reichelt veel moeilijker te slikken moet zijn geweest. Dat was de weerstand in kerkelijke en zendingskringen in de Scandinavische landen. Die weerstand kwam vooral voort uit een diepgaand meningsverschil over de principes en methodes van Reichelts zendingswerk. In 1925 werd hij daarvoor teruggeroepen, en tenslotte voor de keus gesteld tussen nauwere samenwerking met het Noorse Zendingsgenootschap of uittreding. Het zal hem zwaar te moede zijn geweest toen hij tot het tweede alternatief besloot. Van toen af was er dus in Noorwegen een aparte Boeddhistenzending. Denemarken volgde dit voorbeeld, echter alleen om practische redenen, terwijl het in Zweden nooit tot een aparte organisatie is gekomen.

Terug in Nanking zetten hij en zijn collega het werk voort, maar het werd weer onderbroken door de troebelen in Nanking in 1927, waarbij het centrum werd verwoest. Reichelt en zijn collega ontkwamen ternauwernood aan deze ramp. Het scheen wel alsof dit werk, zo hoopvol begonnen en met zovele plannen, ten einde was. De volgende twee jaren probeerde Reichelt vanuit Shangai en door vele reizen naar Boeddhistische centra het contact te herstellen, maar tenslotte nam hij het besluit om het institutionele werk voort te zetten in een plaats waar een stabieler gouvernement rustige uitbreiding kon garanderen. Zo kwam Reichelt tenslotte in 1929 in Hong Kong aan, en het was in deze Engelse kolonie dat hij zijn grote plan voor een klooster in Boeddhistische stijl kon verwezenlijken. Nadat in het volgende verlof (1930–1931) medewerking voor dit plan was verzekerd, begon men in 1931 met de bouw van Tao Fong Shan, de Berg waar de Logos-Geest waait (lett. Logos-wind-berg). Het was ook hier dat Reichelt zijn ideeën over Boeddhistisch-getinte liturgie en symboliek kon uitwerken. Ook hierheen vonden vele pelgrims hun weg, terwijl onderafdelingen, gedreven door ex-monniken, voor korter of langer tijd in verschillende plaatsen in China bestonden.

Na een lange en intensieve werkperiode kwamen de politieke omstandigheden weer tussenbeide: Hong Kong werd door de Japanners bezet, en het werk lag daardoor stil. Een voordeel hiervan was dat Reichelt nu tijd had iets van zijn gedachten en ervaringen op papier te zetten. Het resultaat was een drie-delig werk: *Fromhetstypen og Helligdommer i Ost-Asia*.[7] Ook dit werk is nu gedeeltelijk toeganke-

[7] Oslo, Dreyers Forlag, 1947–1949.

lijk gemaakt voor een wijder publiek door Engelse vertalingen van Deel I en II.[1] Het is speciaal in het eerste deel dat Reichelt zijn theologische inzichten het helderst heeft uitgestald, hoewel ook hier de grootste aandacht werd besteed aan de geloofs- en denkwereld waarin hij die inzichten trachtte te verwezenlijken.

Na de oorlog keerde Reichelt naar Noorwegen terug, maar zijn hart trok hem naar het fascinerende werk dat hij begonnen was. Zo kwam hij, 73 jaar oud, in 1951 voor een laatste korte periode naar Tao Fong Shan terug, waar hij het volgend jaar overleed. Hij ligt begraven op het kerkhof van Tao Fong Shan, een kleine heuvel die de naam draagt „Berg der opstanding". Op zijn eenvoudige grafsteen is in het Chinees geschreven: „Ik heb Zijn glorie aanschouwd".

2. Het is deze spreuk op Reichelts grafsteen die ons direct naar het centrum van zijn missionaire denken voert. Door niets is hij zozeer aangegrepen en bewogen geweest als door de proloog van het Johannesevangelie. In deze proloog vooral vond hij de sleutel tot de ware verhouding tussen de openbaring in Christus en de diepe religiositeit die hij vooral in de Chinees-Boeddhistische wereld aantrof. En in het vaste geloof dat hij zo de basis gevonden had voor een brug naar deze Boeddhistische wereld kon hij dan ook vrijelijk gebruik maken van vele „aanknopingspunten".

Zoals ik boven al zei, was Reichelt niet in de eerste plaats een systematisch denker. Zo is het ook niet verwonderlijk dat zijn gedachten over de verhouding tussen Christendom en de niet-Christelijke godsdiensten pas langzamerhand, en dan nog lang niet compleet, op papier kwamen. Zijn religieus-enthousiaste natuur maakte hem ook enigszins afkerig ervan deze delicate zaak op een verstandelijk-heldere wijze te behandelen. Verder had hij ook een hoge dunk van het Christelijk bevattingsvermogen van het publiek waarvoor hij schreef: in een later toegevoegd hoofdstuk van zijn *Truth and Tradition in Chinese Buddhism,* waar hij, op aandrang van anderen, in het kort een vergelijking maakt tussen Boeddhistische en Christelijke religieuze ideeën, excuseert hij zich over de kortheid van het hoofdstuk, omdat hij door plaatsgebrek dit onderwerp natuurlijk zeer selectief moet behandelen. Maar ook voelt hij, dat hij korter kan zijn omdat, zoals hij daar zelf schrijft: „In de tweede

[1] Deel I: *Meditation and Piety in the Far East,* vertaling van Sv. Holth, London, Lutterworth Library, Vol. XLII (Missionary Research Series No. 19), 1953. Deel II: *The Transformed Abbott,* verkorte vertaling van G. M. Reichelt en A. P. Rose, London, Lutterworth Press, 1954.

plaats mag ik aannemen dat voor mijn lezers de inhoud van het Christelijk geloof zo bekend is dat het niet nodig is de Christelijke dogma's zeer uitgebreid te behandelen".[1]

Ik geloof dat wij in deze tijd van ecumenische discussie en door de wereld gedwongen zelfonderzoek niet meer zo optimistisch kunnen zijn, en, wat belangrijker is, dat wij niet meer zo licht de ,,Christelijke dogma's" kunnen beschouwen als een soortement vaststaande waarheden waarmee men in meerdere of mindere mate bekend is in de zin van bekend zijn met natuurkundige waarheden en hypothesen Natuurlijk realiseerde Reichelt zich dat ook: er was heel wat verschil van mening over zijn opvattingen, waardoor hij zo nu en dan gedwongen werd zich wat breder uit te drukken.

Zulk een gelegenheid kwam voor Reichelt toen hij deelnam aan de grote Zendingsconferentie in Tambaram. Een bijdrage van zijn hand verscheen in het eerste deel der Tambaram-serie, *The Authority of the Faith*. Deze bijdrage droeg de titel *The Johannine Approach*[2], alweer een aanduiding hoe sterk het Johannesevangelie hem had aangegrepen. Hij begint met de verzekering dat hij geen grote scheiding ziet tussen dit evangelie en de synoptische evangeliën; integendeel, er is volle harmonie. Deze verklaring weerspiegelt een vroegere discussie tussen Reichelt en Bishop Berggrav, naar aanleiding van diens critiek op zijn boek *Fra Kristuslivets helligdom*.[3] Berggrav wees op de gevaren, die aan de *Logos Spermatikos* idee zoals Reichelt die accepteerde en uitwerkte, vastzaten: overal in de godsdienstgeschiedenis der ganse wereld zijn de sporen te bemerken van de werking van Gods machtig Woord, Christus, en zo kan het niet toevallig zijn dat in de periode van omstreeks 500 v. Chr. grote religieuze bewegingen onafhankelijk van elkaar ontstonden (Buddha, Laotzu, Pythagoras); en het is dan ook geen toeval dat de tijd van het getuigenis van Johannes ook de tijd was van de Bhagavadgita en de Lotus-sutra, noch dat de tijd van de kerkhervorming samenvalt met een grote opbloei van de Reine Land School in het Chinees Boeddhisme. Volgens Reichelt is deze gelijktijdigheid een bewijs voor de periodieke uitstralingen van dit cosmische Woord. Berggrav's bezwaar was dat door deze cosmische Logos-gedachte, die o.a. het gevolg is van een te sterke afzondering van de Johannes-

[1] *Truth and Tradition...*, ed. van 1934, Hsk. 12, p. 351.

[2] *The Authority of the Faith*, Oxford University Press 1939, pp. 90–101.

[3] Oslo, Den kristne Buddhistmisjon, 1931. De kritiek verscheen in Berggrav's blad *Kirke og Kultur*, jrg. 39.6, Juni 1932, p. 341. Reichelts antwoord is te vinden in hetzelfde tijdschrift, jrg. 40.5, Mei 1933, p. 309.

proloog, de historiciteit van het Woord Gods in Christus dreigt te vervagen, ook al stelt Reichelt de openbaring Gods in Jezus Christus centraal, en ook al erkent Berggrav dat het Reichelt niet gaat om verstandelijke vaststellingen, maar dat hij de lezer meer oproept tot „heilige invoeling".

Waar dus Reichelt in zijn Tambaram-bijdrage de innerlijke eenheid van het Nieuwe Testament bevestigt, wil hij toch speciaal de nadruk leggen op de Johanneische boodschap van de Christus, het „alomvattende en alles doordringende Woord Gods". Paulus maakte een dankbaar gebruik van deze gedachte in zijn zendingswerk, zodat hij menige woorden, gebruiken en begrippen uit de heidense wereld kon aanwenden om mensen tot Christus te leiden. Natuurlijk moeten deze begrippen worden verlost van hun oude context en gedoopt door de Christelijke geest. Maar in „al deze gevallen moeten wij God prijzen en danken dat Hij zich niet onbetuigd heeft gelaten en dat hij, door deze korreltjes waarheid het psychologisch mogelijk gemaakt heeft voor werkelijk godsdienstige mensen over de hele wereld hun weg te tasten van de schemer naar Gods wonderbaarlijk licht.[1]

Het is dan ook niet verwonderlijk dat Reichelt Joh. 1 vers 9 leest: „Hij is het waarachtige licht dat iedere mens die in de wereld komt verlicht" en niet „Het waarachtige licht dat iedere mens verlicht was komende in de wereld". Maar natuurlijk kan Reichelt de keerzijde, beschreven in vs. 5, 10 en 11, niet overslaan. „Hij kwam tot het zijne, en de zijnen hebben hem niet aangenomen". Reichelt zegt hier zelfs: „In deze droevige woorden is de godsdienstgeschiedenis samengevat".[2]

Maar zij dan die dit Logos-licht wel accepteerden? Het antwoord is, naar Reichelts interpretatie van vs. 12–13: „Zij hadden de wondere ervaring dat de eigenschap van het geloof (*Pistis* – geloof, de hoogste eigenschap van de menselijke geest) werd vrijgemaakt en in hun harten begon te werken".

De climax komt dan in de vleeswording van de Logos. „Van die stonde af, hebben wij niet alleen de Logos als een zaadkorreltje of als kleine lichtstralen, flikkerend vanuit de religieuze systemen, maar nu hebben wij God, in Zijn volheid geopenbaard". Deze volheid der openbaring is uniek, want Jezus Christus heeft God geheel doen kennen, niet alleen maar een zijde van de godheid, als een In-

---

[1] *The Johannine Approach*, p. 92.
[2] Op. cit. p. 94.

dische *Avatara*, en ook niet slechts een innerlijke wezenskern, zoals de Boeddhistische *Bhutatathata* en *Tathagata*.

Verder analyseert Reichelt dan de missionaire methoden van Paulus, vooral zoals blijkt uit zijn befaamde Areopagus-rede. Hier komt de speciale interesse van Reichelt naar voren: het gebruik van „aanknopingspunten", waarin hij zeer ver ging, omdat hij van de *Logos spermatikos* gedachte uitging met een vast en volledig vertrouwen. Laten wij niet vergeten dat hij dit deed met ware inspiratie, en de durf had om wegen te gaan die hem bij zijn Christelijke broeders in een verdacht licht stelden. Verder is het goed te bedenken dat hij sprak vanuit de ervaring die hem in de ontmoeting met duizenden Boeddhistische monniken en andere religieuzen geschonken was. Daarvan vertelt hij iets aan het slot van zijn Tambaram artikel, waarin nog een andere, uit zijn opvattingen van de Logos voortvloeiende, overtuiging spreekt: die van een *praeparatio evangelica*. Hij spreekt uit ervaring wanneer hij vertelt van velen die zoekers naar waarheid zijn. In de woorden van Johannes: „Een ieder die uit de waarheid is, hoort naar Mijn stem". In het bijzonder zijn ervaring, boven reeds vermeld, van de bekering van een hooggeplaatste Boeddhistische monnik, werd van beslissende betekenis voor heel zijn zendingsarbeid onder Boeddhisten. Het is interessant te lezen hoe hij de bekering van deze monnik beschrijft[1], en het is ook wonderbaarlijk te zien hoe deze zendeling in hart en nieren elke gelegenheid aangreep om in contact te komen met zijn Boeddhistische vrienden, met een vrijmoedigheid voortkomende uit de vaste overtuiging dat Christus de vervulling is van al de hoogste aspiraties in andere godsdiensten. Zo diende Reichelt zich, omdat hij in Nanking op een boot moest wachten en dus nog een paar dagen tijd had, bij een groot Boeddhistisch klooster aldaar aan, werd als gewoonlijk vriendelijk ontvangen, en trad met de monniken in een discussie waarin hij hen bovengenoemde opvattingen voorhield. Hij haalde bij die gelegenheid een passage aan uit de z.g. *Diamant-sutra*, die een voorspelling van de Boeddha inhoudt: „Vijfhonderd jaren na mijn dood zal een verschijnen die alle gerechtigheid zal vervullen, en die niet slechts de goede wortel in zich heeft van een, twee, drie, vijf, tien of duizend Boeddha's, maar die van tienduizend (i.e. allen). Daarom, wanneer hij komt, hoort naar hem".[2] Bij het horen van deze woor-

[1] Een uitvoerige beschrijving is te vinden in de bovengenoemde, in het Hollands vertaalde, brochure *Onder China's Boeddhisten* (zie boven, n. 6).

[2] Diamant-sutra, Chin. *Chin-kang ching*, Skrt. *Prajna-paramita Sutra*. De bewuste passage heb ik overgenomen van de vertaling door Reichelt in zijn *Truth and Tradition...*, p. 213.

den sprong plotseling de bewuste monnik op, omdat hij zich opeens realiseerde dat de Boeddha misschien wel van Christus gesproken zou hebben. Later bleek dat deze monnik al eerder het Nieuwe Testament had bestudeerd. Hun verdere kennismaking leidde toen tot de intrede van de monnik in de Kerk, en tot het begin van de speciale Boeddhistenzending. En wie zal hem willen tegenspreken wanneer hij door zulk een ervaring gesterkt werd in zijn overtuiging: ,,Christus was hier vóór mij''?

Een andere opzienbarende bekering die in de jaren 1928–1930 geschiedde, is door Reichelt nauwkeurig beschreven in het tweede deel van zijn grote werk, gedurende de oorlog geschreven, en in het Engels uitgegeven onder de titel *The transformed Abbott.*[1] Stap voor stap volgt Reichelt de geestelijke ontwikkeling van deze hooggeplaatste monnik, abt van een groot klooster in Formosa, die tenslotte kort voor zijn dood door de doop tot de Kerk toetrad. Het is een fascinerend verhaal dat ons in vele facetten van het Boeddhistische leven en denken invoert. Reichelt zelf schrijft aan het eind van zijn boek: ,,Wat de levensgeschiedenis van Miao-chi (de abt) zo leerrijk maakt is vooral het feit dat wij zijn ontwikkeling kunnen volgen. Zijn eerste ervaringen waren belangrijk, zoals ook zijn ,,cosmisch ontwaken'' en het besef van een roeping die maakte dat hij zich met graagte gaf aan de taak van de bevrijding der mensen van bijgeloof en zwakheid. Dit alles echter verbleekte voor zijn laatste ervaring waarbij hij, door een eerlijke afrekening met het leven, zich geheel aan God overgaf in geloof. Daardoor bereikte Miao-chi een niveau waarop de grootste godsdienstigen vernieuwing hebben gevonden; aan de ene kant, Gods grenzeloze macht, heiligheid en majesteit, die de mens schuldig doet terugdeinzen, en aan de andere kant een besef van Gods liefde en genade voor de zondaar die waarlijk Zijn nabijheid zoekt. Deze ervaring bevrijdt een mens, zij vormt zijn gehele bestaan om en geeft hem een visie van toegewijde dienst tot de verlossing der wereld.''[2]

Vermoedelijk heeft de lezer zich reeds afgevraagd of Reichelts visie er dan tenslotte niet een was van een voortdurende nadering via steeds hogere trappen van religieus inzicht tot het louterende Licht der wereld, een proces dat beheerst wordt door de gedachte van een steeds zuiverder harmonie, zonder breuk zonder wanklank. Wij kunnen ook niet ontkennen dat die grondtoon van harmonie

[1] Zie boven, n. 8.
[2] Op. cit., p. 151.

het sterkst in al zijn denken doorklinkt. Bisschop Berggrav wees in zijn bovengenoemde critiek op het , volgens hem, typerende feit dat het woord ,,vrees'' in de zin van Godsvrees bij Reichelt niet voorkomt. Toch zouden wij Reichelt onrecht doen wanneer wij hem ervan zouden verdenken het zondebesef geheel en al uitgeschakeld te hebben. In enkele boven aangehaalde passages klinkt het weten van genade èn zonde duidelijk door.

In het eerste deel van zijn ,,trilogie'', dat nu onder de titel ,,*Meditation and Piety in the Far East*'' ook in het Engels toegankelijk is[1], is Reichelt het diepst op al deze vragen ingegaan. In het eerste hoofdstuk al begint hij met een Christelijke waardering van dat in het Oosterse godsdienstige leven telkens voorkomende verschijnsel van ,,religieuze doorbraak'', ook wel ,,cosmisch ontwaken'' genoemd. Hij beschrijft dit fenomeen in groter detail in het tweede deel van dit boek, maar hier schetst hij het in grote lijnen. Het is de Christelijke waardering die ons hier moet bezighouden. Uit enkele passages is het duidelijk dat Reichelt hier niet een gradueel, maar een fundamenteel verschil ziet tussen dit ,,cosmisch ontwaken'' en de Christelijke bekering. Hij schrijft: ,,Het moet gezegd worden dat, in de ervaring van de schrijver, het bereiken van cosmisch besef naar zijn aard iets zeer verschillends is van wat Christenen ,,ontwaking'' noemen, d.i. bekering of wedergeboorte''.[2] Zelfs als er sprake is van geloof, is er vaak een onmacht in dit ontwaken, omdat het object van het geloof vaag en onhistorisch is.

Maar dit alles mag ons niet verblinden voor het vele goede en gezegende dat van zulke ,,ontwaakten'' kan uitgaan en uitgaat. ,,Het is... een onbetwistbaar feit dat de cosmisch ontwaakten een weldadige invloed op hun omgeving hebben uitgeoefend, en Christenen moesten de eersten zijn om God te danken dat in Zijn voorzienigheid Hij deze mensen geleid heeft en hen met zulk een wijsheid in deze behoeftige wereld heeft geplaatst, ook al gaan Gods wegen alle verstand te boven. Misschien hebben onze Christelijke theologen moeite met het vinden van een plaats in hun systeem voor hen: het is echter onwederlegbaar de plicht van de Christelijke godsdiensthistoricus om ten volle te erkennen wat hij in het leven zelf als werkelijkheid heeft geverifieerd. Het kosmisch ontwaken is een der schoonste bewijzen van Gods voorbereidend werk in de sfeer der natuurlijke openbaring.''[3]

[1] Zie boven, n. 8.
[2] Op. cit., p. 16.
[3] Op. cit., p. 18.

Maar meteen gaat Reichelt voort met de „onvolledigheid" van deze religieuze doorbraak aan te duiden. Zelfs de kosmisch ontwaakte moet door de allesbelangrijke crisis heen van een keuze. Ook dit heeft Reichelt vaak kunnen constateren. „Het is nodig dat deze vrome en kosmisch ontwaakte mensen de werkelijkheid en de pijn van zulk een crisis en keuze in het oog zien".[1]

In de volgende hoofdstukken komt Reichelt dan te spreken over algemene en bijzondere openbaring. Hij is hier vollediger dan hij dat in zijn vroegere geschriften was, omdat hij naast de Goddelijke ook de demonische invloeden ziet.[21] Maar hij wijst de gevolgtrekkingen, die sommige Christenen maken uit Romeinen 1, dat natuurlijke openbaring er uitsluitend een is van Gods toorn, van de hand. Men moet beide kanten in het oog houden: het goddelijke en het menselijk imperfecte element. Daarom is, „juist verstaan, de algemene openbaring een krachtige aansporing tot volledige deelname in de grootste zaak der wereld: Christelijke wereldzending".[2] Men ziet, Reichelt stelt de zaken niet radicaal scherp, iets wat hij Barthiaanse kringen verwijt[3], want, ook na alle nadruk op de demonische elementen, wil hij de weg openhouden naar de heiden als Gods creatuur. Ook de diep-religieuze zielen in de niet-Christelijke godsdiensten voelen zich zondaren wanneer zij de levende God ontmoeten, en „zij, als de anderen, moeten worden verlost door vrijmachtige, onverdiende genade.... Maar het is onlogisch daaruit te concluderen dat, door deze nieuwe en wonderlijke ervaring die de diepere diepten van het mensenleven heeft geraakt, alle vorige religieuze ervaringen van voorbereidende aard geen psychologische waarde of betekenis hebben als stadiën in de ontwikkeling van de individuele persoon. Het leven zelf leert ons dat zulk een religieuze voorbereiding en houding van de grootste betekenis zijn, in die zin dat zij een groter ontvankelijkheid voor de Christelijke Evangelieboodschap bewerkstelligen."[4]

Het is moeilijk om een klaar oordeel te vellen over het missionair denken van deze originele en veelbegaafde zendingsman. Want dat was hij met heel zijn hart. Het is de taak der theologie om scherp af te bakenen en door de ogenschijnlijke overeenkomsten met andere religieuze systemen en ervaringen heen te zien. En het was m.i. ook zeer nodig dat de theologie eens stevig ging reageren tegen veel

[1] Op. cit., p. 23.
[2] Op. cit., p. 24.
[3] Op. cit., p. 32.
[4] Op. cit., p. 50–51.

hoogmoedige godsdienstvergelijkende bespiegelingen. Maar het is zendingstaak om ,,de Joden een Jood, en de Grieken een Griek'' te worden. Men kan in Reichelts geschriften terecht veel theologisch onklaar vinden, maar men kan er hem tegelijk meer om beminnen. Hij gaf zich geheel aan de intensieve ontmoeting, niet met religieuze systemen, maar met religieuze mensen, zoals hij wist dat de kern van het Christendom niet een stel systematische waarheden is, maar een Persoon. Het risico van zulk een open en uitgaande houding is natuurlijk dat er veel misverstanden en vermeend Christelijk geloof door deze onklaarheid kunnen ontstaan. Het is ook zeer wel mogelijk dat dit bij sommige mensen het gevolg was. Maar is het, voor de Zendingsopdracht der gehele Kerk, niet belangrijker om dit risico voortdurend te lopen dan zich terug te trekken in theologische onaanvechtbaarheid? Wellicht ging Reichelt hier en daar te ver in zijn enthousiasme; sommigen van zijn medewerkers en opvolgers zijn daarin niet met hem meegegaan, zoals blijkt uit de latere ,,zuivering'' van de kapel van Tao Fong Shan en de speciale liturgie van de meeste der Boeddhistische elementen die Reichelt daarin had opgenomen. Men kan dat voelen als een correctie, men kan het ook betreuren als een gebrek aan durf om de Christelijke boodschap zo te presenteren. Maar waar deze veranderingen speciaal op duiden is het feit dat, om zo te zeggen, Reichelt was wat hij verkondigde, dat hij niet los te denken was van de speciale ,,approach'' en symboliek die hij gebruikte; en dat, omgekeerd, anderen ook niet kunnen pretenderen door middel van een speciale zendings,,methode'' een tweede Reichelt te worden.

Veel is noodzakelijkerwijze onbesproken gelaten in deze schets van een bijzonder begaafde zendingsfiguur. Vooral Reichelt als godsdiensthistoricus, met zijn vele waardevolle belichtingen van het hem zo bekende Chinese religieuze leven, is in deze beschrijving niet uitgekomen. Maar wij hopen althans een indruk te hebben gegeven van Reichelt de zendeling, die door zijn voorbeeld ook voor de zendingstaak der Kerken in de huidige tijd inspirerend kan zijn.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

HJALMAR SUNDÉN, *Religionen och rollerna*, ett psykologiskt studium av fromheten, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, Stockholm, 1959, 556 blz.

De schrijver van dit goed gedocumenteerde werk over ,,de godsdienst en de rollen'' – de noten achter de tekst beslaan 90 blz. in kleine letter – is een Zweeds geleerde, die zijn doctorstitel verwierf op een studie over ,,La théorie bergsonienne de la religion'' (1940) en die daarna nog een aantal wijsgerige en psychologische boeken schreef, o.a. een interessante verhandeling over ,,God, het lot en het toeval''. Ik aarzel niet zijn jongste geesteskind – waarvan inmiddels een duitse vertaling verscheen, die mij nog niet onder ogen kwam – een belangrijk werk te noemen. Al was het slechts, omdat het de weerlegging inhoudt van de door Prof. Dr. J. H. van den Berg in zijn ,,Psychologie en Geloof'' al te haastig gelanceerde bewering, dat de godsdienstpsychologie haar rol heeft uitgespeeld. Sundén bewijst met deze ,,psychologische studie van de vroomheid'', dat de genoemde dood verklaarde wetenschap nog veerkracht en toekomstmogelijkheden heeft. In het eerste hoofdstuk geeft de auteur een overzicht over de geschiedenis van de godsdienstpsychologie vanaf 1880 tot heden. Vanaf het tweede hoofdstuk stelt hij zich ten doel om aan niet-godsdienstige mensen duidelijk te maken, hoe het mogelijk is om het mensenbestaan religieus te beleven, terwijl hij godsdienstige mensen wil laten begrijpen, waarom niet iedereen hun overtuigingen deelt. Daartoe voert hij het begrip ,,rol'' in, wat niet alleen de spelregel betekent, waaraan een bepaald mens gebonden is, maar ook het kader van referentie voor zijn waarnemingen, in dit geval van zijn godsdienstige ervaringen. Vervolgens gaat Sundén na hoe de ,,rollen'' functioneren in dromen, in hallucinaties, bij verschillende typen van vroomheid als die van de heilige Teresia, van Ramakrishna, van het doorsnee lid van de R. Kath. Kerk, van de ,,volkshysterie''. Het derde hoofdstuk is gewijd aan de verhouding van rol en leer. Hoofdstuk IV handelt over het zich aansluiten bij of het afstand bewaren tot de traditie, waarbij de vragen van de godsdienstige opvoeding, van de kindervroomheid en van de psychologie van het ongeloof ter sprake komen. Hoofdstuk V schildert uitvoerig de bijdrage van de psychoanalyse tot de godsdienstpsychologie. In hoofdstuk VI schetst hij C. G. Jungs betekenis voor dit vak. In de beide hoofdstukken verduidelijkt hij de theorieën van Freud en Jung met voorbeelden uit het Scandinavische godsdienstige leven, zoals Lars Levi Laestadius, een beroemde opwekkingsleider, Swedenborg en Grundtvig. Sundén neemt tegenover de theorieën van de beide grote psychoanalytici een zakelijk standpunt in: hij gaat na in hoe verre hun opvattingen een bijdrage kunnen leveren tot het beter begrijpen van bepaalde typen van vroomheid. Zijn laatste hoofdstuk is zeker niet het minst belangrijke. Het handelt over ,,persoonlijkheid en ziel'' en stelt een reeks belangrijke vragen aan de orde, zoals

de typologie, de verhouding van geloven en weten, het onvolgroeide en het rijpe godsdienstige sentiment, de bekering en de voorstellingen over het hiernamaals, problemen, die tenslotte resultaten in de vraag naar de kern van de persoonlijkheid, die de drager is van de geloofsovertuiging. Uit deze beredeneerde inhoudsopgave kan men opmaken, dat Dr. Sundén een geleerd handboek over de godsdienstpsychologie heeft geschreven. Eigenlijk haalt hij wel wat veel overhoop. Het zou de stringentie van zijn uiteenzettingen ten goede gekomen zijn, indien hij wat strakker lijnen had getrokken. Anderzijds moet men erkennen, dat het hem gelukt is aan te tonen, hoe de toepassing van het begrip ,,rol" aan de godsdienstpsychologie nieuwe arbeidsmogelijkheden schenkt en dat zijn boek, dank zij zijn grote belezenheid, een welkom naslagwerk is voor ieder, die zich met deze vraagstukken bezig houdt. C. J. Bleeker.

F. Sierksma, *De mens en zijn goden.* De Brug-Djambatan, Amsterdam, 1959, 204 blz. f 28,–.

Godenbeelden vertonen vaak een sfinxachtig karakter. Zelfs wanneer hun betekenis in teksten aangeduid is, behoort er moed toe een explicatie te geven van de idee, die zij uitbeelden. Des te riskanter is de uitleg, waar de toelichting van de gelovigen zelf geheel ontbreekt. Dr. Sierksma heeft dit waagstuk ondernomen door een kleine bloemlezing van godenbeelden te bespreken, gepresenteerd op 91 platen en 13 illustraties in de tekst, die uitzonderlijk fraai zijn uitgevoerd. Het is hem niet om de aesthetische waarde van deze godenbeelden te doen. Hij wil luisteren of ,,een werk van mensenhanden met of zonder schoonheid ook iets te zeggen heeft dat niet van aesthetische aard is" (blz. 16). Het gaat dus om hun betekenis, die de schrijver ,,cultureel anthropologisch" (blz. 7) wil benaderen. Daartoe begint hij met de cultuur te omschrijven als een systeem van afspraken. Ook een god is een afspraak. Het komt er op aan dit teken te lezen en te verklaren. Een moeizaam werk, als men met godenbeelden uit een vreemde cultuur te maken heeft of wanneer het beeld van de ene cultuur naar de andere verhuist, waarvan de auteur sprekende voorbeelden geeft. Zo is zijn verklaring b.v. van Ikenga, de god der Ibo, van Sinte Ontcommer, van Kwanjin en van Picasso's Guernica zeer interessant, ook al is zij niet volledig overtuigend. Daarbij gaat de schrijver van de stelling uit, dat de mens zich in de religie een beeld van wereld en god maakt, dat zijn eigen spiegelbeeld is (blz. 48), of anders gezegd: in het godsbeeld projecteert én transcendeert de mens zichzelf (blz. 54). Daar Dr. Sierksma meent, dat de psychologie van de mens heeft aangetoond, dat ,,Sex and Aggression" de machten zijn, waardoor het bestaan van de mens wordt beheerst en waarmee hij zich moet confronteren (blz. 192), is het begrijpelijk, dat hij in tal van godsbeelden de weerspiegeling van deze driften terugvindt. Anderzijds vat hij de godenbeelden ook op als tekenen, die naar bovenmenselijke machten verwijzen (blz. 21, 61) zonder afdoende klaarheid over de verhouding van deze ogenschijnlijke contradictoire uitspraken te verschaffen. Hoe het zij, de lezer heeft alle gelegenheid de uitgebreide kennis het scherpe waarnemingsvermogen en de knappe formuleringskunst van

de auteur te bewonderen. Dit is een belangrijk ,,lees- en kijkboek", dat te denken geeft en daardoor tot stellingname uitlokt.

Nu moet gezegd worden, dat de schrijver sterker staat met zijn plaatwerk en de toelichtingen daarop dan in de essay zelf. Deze laatste vertoont zwakke plekken: onnodige korzelige opmerkingen, het poneren van beweringen zonder nadere uitleg of bewijs, b.v. over de castratie-angst van de man en de zgn. Penis-neid van de vrouw (blz. 36) en uitspraken, die hoogstens als boutade waarde hebben, zoals over de tegenwoordige waarde van het Christendom (blz. 56 vlg.). Het is zeker toe te juichen, dat de culturele anthropologie een poging doet om aan te tonen welke haar bijdrage is tot het begrijpen van godsdienstige verschijnselen. Doch dan dient duidelijk gesteld te worden, dat dit slechts een bijdrage is. Dr. Sierksma wekt de schijn, alsof zijn uitleg bij alle onzekerheden, die er blijven een volstrekt bevredigende verklaring van de zin der godenbeelden kan schenken. Dat is kennelijk een vergissing. Een anthropologie, die meent, dat de mens voornamelijk door ,,Sex and Aggression" wordt beheerst, mistekent zijn natuur, waarin nog geheel andere motieven werken, zoals de moed, de edelmoedigheid en de drang om zich in liefde op te offeren. Bovendien is er een punt in de mens, dat niemand in zich zelf en in anderen kan objectiveren, n.l. het ik, de bron der scheppende krachten, die zich ook in godenbeelden uitspreken. Een culturele anthropologie dient verder te beseffen, dat men nog niet voldoende gezegd heeft, wanneer men achter een godenbeeld b.v. verscholen sexuele driften vandaan haalt. Want iedere godsdiensthistoricus weet, dat er volken waren en zijn, die de sexualiteit geheel anders hebben gewaardeerd dan de 20ste eeuwer. Mij persoonlijk is dit nooit duidelijker geworden dan bij de studie van de Egyptische god Min, een typisch phallische god. Zodat geen dieptepsychologie meer de weg wijst. De eigenlijke vraag is n.l.: waarom heeft men deze symboliek gekozen? Wanneer Dr. Sierksma b.v., schrijft dat de god Mithras, de stierendoder, symbool is van de mens, die sex en aggressie overwint (blz. 59), dan zou men hierbij de woorden van Kristensen willen herhalen: ,,wat wij vanuit ons standpunt over het wezen en de waarde van vreemde godsdiensten denken, getuigt stellig van ons eigen geloof, of van onze opvatting van godsdienstig geloof, maar indien onze mening over een vreemde godsdienst afwijkt van de mening en de waardering van de gelovige zelf, dan hebben wij niet meer met hun godsdienst te doen". Het is immers bekend, dat de daad van Mithras tauroktonos kort gezegd als cosmogonisch offer werd opgevat. Zo naderen wij een tweede gezichtspunt, dat in dit verband van groot gewicht is: het pendant van het ik in de mens is het Wereld-Ik, dat geen mens kan grijpen en begrijpen, omdat hij, een ééndagsvlieg, niet bij het ontstaan van de wereld aanwezig was en pas enkele decenniën nadat hij het leven kreeg begon te denken. Dit maakt, dat godenbeelden altijd meer zijn dan spiegelbeelden van de mens. Gelovigen, overal ter wereld, hebben zich immers afhankelijk geweten van deze mens en de wereld trancenderende Macht. Dr. Sierksma duidt dit moment van ,,das ganz Andere" zeker aan (blz. 2), doch naar mijn smaak te zwak, want, ,,das ganz Andere" in de zin van Rud. Otto is die werkelijkheid, die ,,totaal anders" is dan de menselijke.

Het zou de discussie rondom de geschriften van Dr. Sierksma ten goede komen, indien hij eens volledige klaarheid wilde verschaffen omtrent zijn opvattingen van „das ganz Andere", d.w.z. niet of hij in de metaphysische waarde van de godsdienst gelooft – dat is zijn persoonlijke aangelegenheid – maar welke functie hij aan de „verwijzing naar bovenmenselijke machten" in godsdienstige verschijnselen toekent. Summa summarum: gaarne zal men de kijk van Dr. Sierksma willen laten gelden als één moment in de verklaring van godenbeelden, doch wie in zijn wetenschappelijk onderzoek niet volledig recht laat wedervaren aan het besef van de gelovige, dat hij een Macht heeft ontmoet, die zijn wezen verre te boven gaat, heeft bij de verklaring van godenbeelden niet voldaan aan Kristensens beroemde stelregel, dat men „het geloof der gelovigen" moet trachten te begrijpen.

C. J. B.

OUDE TESTAMENT

Kathleen M. Kenyon, *Jericho*, cultuurgeschiedenis van Palestina tot aan de komst van Jozua. Voor Nederland bewerkt door Dr. H. J. Franken. 194 blz. met veel tekeningen en platen. Sijthoff, Leiden 1959. Prijs geb. f 14,90.

Ons land heeft een aandeel in het oudheidkundig onderzoek van Palestina, getuige de verzameling in het rijksmuseum van oudheden te Leiden, in dit tijdschrift juni 1959 door Dr. Franken beschreven, getuige ook dit boek. De bewerker heeft een aanzienlijk aandeel gehad in de opgravingen bij Jericho. Miss Kenyon's boek verscheen in 1957. De Nederlandse bewerking kon ook de laatste campagnes verwerken, bevat bovendien meer en fraaier plaatwerk en duidelijke tekeningen, waaronder een groot schematisch overzicht van de bewerkte gedeelten van de tell. Ook door de typografische verzorging is het Nederlandse boek de meerdere geworden van het origineel.

De kennis der vroegste geschiedenis van de hebreeuwse stammen wordt door de oudheidkundige vondsten helaas niet vergroot. Wanneer de Joodse traditie geen gegevens bood over de beginperiode van het volk Israël, zou er geen grond bestaan tot in de IJzertijd over dit volk te spreken. De opgravingen in Jericho hebben de kennis van de bewoning van Palestina tot en met de Midden Bronstijd aanmerkelijk vergroot. Sterk trekt ook de praehistorie de aandacht. Het blijft een verstaanbare wens van de theologie dat nieuwe opgravingen de leemte onzer kennis van de periode der intocht en vestiging der Hebreeërs zullen opvullen. Maar ook zuiver archaeologisch bestaat er een vacuum tussen „Jericho" en „Samaria" dat speciale aandacht der onderzoekers verdient. Deze uitnemende bewerking van Miss Kenyon's boek is een grote aanwinst van de oudheidkundige literatuur over Palestina.

de Boer

F. O. Busch, *Tegenspelers van de Koning*. Vertaald door J. D. Boerkool. 201 blz., met kaartje en geslachtsboom der Herodessen, en enkele platen. J. H. Kok, Kampen 1959. Prijs f 7,90.

De personen en de tijden van de vijf Herodessen, die zo veel invloed hebben bezeten op het lot van de Joodse en vroeg-christelijke gelovigen, worden in dit uitstekend vertaalde werk van de Duitse historicus Busch ons duidelijk en onderhoudend voor ogen gesteld. Menige plaats uit het Nieuwe Testament krijgt hierdoor zijn historische achtergrond. Een chronologische tabel verduidelijkt het overzicht over de beschreven tijd. De vertaler heeft vrij veel noten toegevoegd, die meestal betrekking hebben op het N.T. Het zou het gebruik nog vergemakkelijkt hebben, als hij dit ook ten aanzien van de andere bronnen van de Schr. had gedaan. Over deze bronnen horen we, met uitzondering van het korte toevoegsel over Josefus, niets. DE B.

J. Ridderbos, *De Psalmen*, II. N.V. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen, 1958, 514 blz.

De lof, die in de bespreking van het eerste deel van dit op drie banden begrote werk aan de auteur werd toegezwaaid (NTT X, 4 (1956) 276vv.), kan bij de verschijning van het tweede deel onverkort worden herhaald. Het is altijd weer een genoegen van een nieuwe pennevrucht van deze kundige Oudtestamenticus kennis te mogen nemen. We spreken gaarne de wens uit dat het dr. Ridderbos gegeven mag zijn dit magnum opus nog eens voltooid te zien.

Ook dit deel, waarin de pss 42–106 worden besproken, kenmerkt zich weer door het lofwaardig streven aan anderer arbeid volledig recht te laten wedervaren. Dat hierbij vooral oudere exegeten als Delitzsch, Hengstenberg, Hitzig en König ruim aan hun trekken komen, spreekt in dit geval natuurlijk vanzelf, al moet onmiddellijk erkend worden dat bij Ridderbos ook telkens de jongeren aan het woord komen. Wel valt het op dat zijn instelling tegenover de arbeid van de laatsten veel strakker is en gewoonlijk ook door een meer critische houding wordt bepaald. In verreweg de meeste gevallen kan dit alleen maar toegejuicht worden. Het getuigt van een gezond nuchter oordeel zich niet dadelijk te laten imponeren door alles wat zich in deze tijd van over de grenzen als proeven van een nieuwe benadering van de Psalmen aan ons presenteert. Zo constateren we tot ons genoegen dat ook Ridderbos zeer critisch staat tegenover de z.g. Scandinavische School en bij ideeën als het sacrale koningschap en een jaarlijks terugkerend troonsbestijgingsfeest van Jahwè een groot vraagteken zet.

Aan de andere kant zijn we niet altijd gelukkig met zijn eigen benadering van de problemen, die naar onze smaak te vaak door een al te conservatieve instelling wordt bepaald. Zo gaan we niet met onze auteur mee als hij aan de opschriften boven de psalmen, om nu maar dadelijk iets concreter te worden, een grote waarde voor de exegese van de betreffende psalm toekent en overal waar in een opschrift de term *ledawid* voorkomt het auteurschap van de psalm aan koning David gaat toeschrijven, zelfs in gevallen waar de inhoud van de psalm duidelijk naar een veel latere tijd wijst. In een dergelijke situatie pleegt de auteur zijn eenmaal ingenomen positie te verdedigen door te stellen dat de psalm niettemin door koning

David is geschreven en de hiermede strijdende verzen door een latere hand zijn toegevoegd (blz. 206). Soms ziet de auteur zich voor het handhaven van zijn positie zelfs genoodzaakt tot zeer wonderlijke hulpmiddelen zijn toevlucht te nemen. In Ps 68 wordt in vs 30 over de tempel in Jeruzalem gesproken. Dit maakt een ondersteld davidisch auteurschap van de psalm dus enigszins dubieus. R. onderstelt nu dat *hekal* heel goed een aanduiding kan zijn van de door David op Sion gespannen tent (blz. 197). De waarheid is echter dat *hekal* in het O.T. nooit voor een tentheiligdom, maar altijd voor een tempel van hout en steen wordt gebruikt. Hier constateren we een zekere krampachtigheid om aan een eenmaal ingenomen standpunt ten koste van alles vast te houden, maar die de zaak helaas niet dienen kan.

Over de christologische interpretatie van vele psalmen, die door R. wordt voorgestaan, valt helaas moeilijker te discussieren. Het zal op verdedigers van dit standpunt niet veel indruk maken als de recensent erkent er enige moeite mee te hebben om in Ps 47 een voorafschaduwing van Christus' hemelvaart te zien, zoals hier ook weer door R. geschiedt (blz. 54). Voor het gevoelen van de recensent heeft hier de exegese het karakter van een meditatie aangenomen en daarmee haar grenzen overschreden.

Dezelfde bedenkingen zouden tegen de typologische interpretatie van sommige psalmen kunnen worden ingebracht. Wij zijn het b.v. niet met R. eens wanneer hij meent Ps 72: 12, 13 als volgt te moeten exegetiseren: ,,De vermaning aan de bruid om zich aan de koning te onderwerpen bevat uiteraard (sic!) een aanwijzing van de roeping der kerk ten aanzien van háár Koning; zelfs gaat men niet te ver, als men in de oproep van vs 11 om haar volk en vaderlijk huis te vergeten een opwekking ziet aan de kerk om het zonde-leven af te zweren teneinde geheel aan Christus te behoren'' (blz. 34). De geduldige lezer heeft inmiddels begrepen dat de exegeet hier, naar het gevoelen van de recensent, wel degelijk te ver is gegaan. Al deze overwegingen kunnen hun waarde voor de meditatie en eventueel de prediking hebben, maar horen in een wetenschappelijke exegese niet thuis.

Een paar psalmplaatsen vragen nog in het bijzonder onze aandacht. Het lijkt niet aanbevelenswaardig in 50: 1 te vertalen: de Godheid, God, Jahwe spreekt. *Èl elohim* is hier toch wel, evenals in Joz. 22: 22 als een status constructus op te vatten en wel in de zin van: de God par excellence.

In 65: 2 lijkt de voorgestelde emendatie *domijjah* al evenmin aanbevelenswaardig, daar het verbum *damah* nooit passen of toekomen betekent. Voor dit begrip heeft het Hebreeuws het verbum *ja'ah* (Jer. 10: 7). De vertaling van de LXX: *prepei* lijkt geraden te zijn.

Bij Ps 84: 12: want Jhwh Elohim is een *sjemesj* en een *mageen* had de opvatting van de Liagre Böhl (De Psalmen II, Groningen, 1947, p. 153) vermeld kunnen worden, die bij *sjemesj* aan de schijf- of rozetvormige versierselen denkt, die aan de bovenrand van de stadsmuren waren aangebracht en door de Assyriërs ,,zonnen'' werden genoemd.

Bij de bespreking van Ps 91 had de vermelding van Wensinck's studie over deze psalm (Semietische Studiën uit de nalatenschap van Prof.

Dr. A. J. Wensinck, Leiden, 1941, p. 14vv.) niet mogen ontbreken.

Met de NV zijn we nog altijd van mening dat in Ps 92 de vss 7 en 8 een gedachte-eenheid vormen en dus niet, zoals R. wil, als afzonderlijke strofen mogen worden opgevat.

Tot mijn genoegen zie ik dat ook R. in 105:1 vertaalt: Looft Jahwe, roept zijn naam uit! en niet, zoals gewoonlijk geschiedt: roept zijn naam aan. De recensent had de eerste opvatting reeds verdedigd in een artikel *Besjêm JHWH* (NTT XI, 6, 1957, p. 401 vv.).

Minder gelukkig ben ik met de vertaling van 106:9: Hij dreigde de Schelfzee en zij werd droog. *Gacar be* betekent tegen iemand te keer gaan (Ruth 2:16), iemand onderhanden nemen (Gen. 37:10) of bestraffen (Mal. 3:11). We zouden hier kunnen vertalen: Hij sprak de Schelfzee bestraffend toe en zij werd droog.

In een volgende druk, die we de auteur van harte toewensen, zouden de volgende zetfouten geëlimineerd kunnen worden. Blz. 361: lofloed, moet zijn loflied; blz. 418: A. Schmidt, m.z. H. Schmidt; blz. 419 Engwell, m.z. Engnell; blz. 419 Etude, m.z. Etudes; blz. 424: maar, m.z. waar.

H. A. Brongers

KERKGESCHIEDENIS

W. Nijenhuis, *Calvinus Oecumenicus*. Calvijn en de eenheid der Kerk in het licht van zijn briefwisseling. 's Gravenhage, M. Nijhoff, 1959 (321 blz.; f 25,—).

Dit werk, waarop de auteur aan de Leidse Universiteit tot doctor theologiae promoveerde, is thans als deel VIII verschenen in de Kerkhistorische Studiën, behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. Na een inleidend hoofdstuk volgen de vier hoofdstukken, waarover de auteur zijn stof heeft verdeeld. Deze handelen achtereenvolgens over Calvijns plaats in en invloed op het 16de eeuwse Protestantisme volgens zijn correspondentie; over Calvijns oecumenische betrekkingen met Zwinglianen, Lutheranen en de Kerk van Engeland; over Grenzen van Calvijns oecumenisch streven; en over Grond en karakter van Calvijns oecumenisch werk. Aan het einde vindt men dan nog een samenvatting in de Engelse taal. Gelukkig ontbreekt ook een register niet, al beperkt zich dit tot de namen van personen en plaatsen.

Wij ontvangen hier een werk, dat op een hoog peil staat en uitmunt door vele goede kwaliteiten. Het volle licht wordt geworpen op een bepaald aspect van de Geneefse reformator, dat in de litteratuur over hem lang niet altijd tot zijn recht is gekomen en waaraan, tegenover de huidige problematiek, actualiteit niet kan worden ontzegd. Meer dan elders in zijn geschriften is in Calvijns uitgebreide correspondentie materiaal voor dat onderwerp te vinden. Terecht heeft de auteur daarom voor zijn onderzoek zich verdiept in die correspondentie. Voor de door hem verrichte prestatie heb ik grote waardering. Met zijn resultaten kan ik in het algemeen instemming betuigen, al neig ik tot de gedachte dat hij, reeds met de titel van zijn boek, Calvijn wat te veel heeft binnengehaald in de problematiek van onze tijd.

Ik moet ook enkele bedenkingen inbrengen, in hoofdzaak van methodische aard. Met de gerechtvaardigde beperking, die Dr. Nijenhuis zich ten aanzien van zijn bronnen heeft opgelegd, laat zich bezwaarlijk rijmen, dat hij in zijn beschouwingen betrokken heeft ook de opdrachten van Calvijns geschriften en zelfs een geschrift zoals het op verzoek van Genève's magistraat tot Sadoletus gerichte antwoord. De briefvorm, waarin deze stukken werden vervat, rechtvaardigt het nog niet ze onder de persoonlijke correspondentie van de reformator te rubriceren.

De ondertitel van het boek doet verwachten een verhandeling over Calvijn en de eenheid der Kerk. Maar in werkelijkheid heeft de auteur daarbij Calvijn steeds gezien als leider van de Kerk van Genève. Dientengevolge is het beeld dat wij ten aanzien van het onderhavige onderwerp van de reformator ontvangen, enigermate scheef getrokken. In de uiteenzetting werd er niet voldoende mede gerekend, dat hij gedurende drie jaren predikant is geweest bij de Franse vluchtelingengemeente te Straatsburg. De correspondentie welke hij in die periode heeft gevoerd met zijn aanhangers te Genève alsook met Farel, heeft Dr. Nijenhuis vrijwel buiten beschouwing gelaten. Juist deze correspondentie had een belangrijke bijdrage kunnen leveren voor zijn uiteenzetting, een bijdrage waardoor hij genoodzaakt zou zijn geworden de door hem gegeven visie op Calvijns standpunt enigermate te herzien, althans een nuancering daarin aan te brengen.

Aan de andere kant is bij mij de vraag gerezen, of Dr. Nijenhuis voor zijn onderwerp niet te veel betekenis heeft toegekend aan de tijdens Calvijns verblijf te Straatsburg in Duitsland gevoerde godsdienstgesprekken. Hieraan zal men toch in de allereerste plaats politieke betekenis moeten toekennen. Zelf heeft ook Calvijn ook juist uit dit oogpunt er waarde aan gehecht. Hij was er bedacht vooral op het behalen van winst voor de behandeling van zijn geloofsgenoten in Frankrijk.

Calvijn heeft zich steeds, ook in de leiding van de kerk te Genève, als een Fransman gevoeld. De auteur had dit moeten bedenken bij de rangschikking van zijn materiaal. Anders dan hij in werkelijkheid heeft gedaan, had hij aan Calvijns relaties tot de kerken in Frankrijk de voorrang moeten geven.

Het is waar, dat een zo opzettelijke en uitvoerige behandeling van het uiterst interessante onderwerp, dat de auteur heeft behandeld, elders niet wordt aangetroffen. Maar het is niet geheel juist, dat er over deze stof zo weinig lectuur bestaat als hij doet voorkomen. Reeds in 1939 heeft Prof. Dr. A. D. R. Polman een reeks artikelen over hetzelfde onderwerp gepubliceerd in het Geref. Theol. Tijdschrift. Van Dr. P. J. Richel verscheen in 1942 een dissertatie over: Het kerkbegrip van Calvijn, waarin ook enigermate met diens correspondentie werd rekening gehouden. Over Calvijns relaties met Myconius bezitten wij de grondige verhandeling van P. Wernle: Calvin und Basel bis zum Tode des Myconius 1535–1552, daterende al uit 1909. De biografie van Valérand Poullain door K. Bauer uit 1927 is eveneens aan de aandacht van de auteur ontsnapt. En zo is er nog wel iets meer, dat hij in zijn boek niet onvermeld en niet onverwerkt had mogen laten.

Ook nog een opmerking met betrekking tot het door de auteur gebruikte materiaal. Soms worden de aanhalingen in de oorspronkelijke taal verstrekt, maar heel vaak ook in vertaling. Niet steeds is het mij duidelijk geworden, waarom dat verschil in behandeling werd gemaakt. In de vertaling heb ik hier en daar enig gebrek aan nauwkeurigheid en zorgvuldigheid moeten constateren (blz. 173, 188, 195, 196, 199, 218). Ook komt het voor, dat de auteur blijkbaar niet voldoende op de hoogte is van de achtergrond der gebeurtenissen, waarover de correspondentie handelt, en hij een onjuiste interpretatie biedt. Zo spreekt hij over Calvijns aanwezigheid te Frankfort in 1539 als over diens „eerste korte verblijf in Duitsland" (blz. 143), terwijl Calvijn toen al ruim een half jaar te Straatsburg in Duitsland woonachtig was; meent hij, dat Calvijn naar het godsdienstgesprek te Hagenau afgevaardigd is geweest (blz. 145), terwijl deze er alleen uit eigen beweging een bezoek heeft gebracht; heeft hij er niet op gelet, dat Christoffel van Wurtemberg niet met hertog Ulrich vereenzelvigd moet worden (blz. 71, 72); en verkeert hij in de onjuiste mening, dat in 1561 er in Frankrijk sprake was van het oprichten van theologische scholen door de Calvinisten (blz. 49).

Van de drukfouten vermeld ik er alleen één op blz. 64: de noten 1 en 2 moeten daar van plaats verwisseld worden.

Moge het boek van Dr. Nijenhuis in brede kring worden bestudeerd en gewaardeerd! D. NAUTA

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

Baanbrekers van het Humanisme. Onder redactie van Prof. Dr S. U. Zuidema. Uitgegeven door T. Wever, Franeker, in opdracht van de Christelijk-nationale bibliotheek, z.j. (1959). 226 blz. Prijs geb. f 12,–; voor leden van de genoemde bibliotheek f 8,–.

Wanneer men alleen op de titel van dit werk afgaat, tast men nog in het onzekere, welke figuren er in behandeld zullen worden. Verstaat men onder Humanisme de historische beweging, die tegelijk optreedt met de Renaissance en er zelfs een bepaald aspect van kan heten – een opvatting, die een zeer goed recht heeft – en die dus als termini a quo resp. ad quem Petrarca en Erasmus heeft, dan zou men verwachten, met middeleeuwse of wellicht zelfs met antieke denkers in aanraking te komen. Deze verwachting wordt echter door het besproken boek geenszins vervuld. Behandeld worden: Desiderius Erasmus, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Ludwig Fuerbach en het Humanistisch Verbond, resp. door ds. S. J. Popma en de hoogleraren Mekkes, Waterink, Zuidema en nog eens Zuidema, welke laatste ook een korte inleiding tot het boek schreef. Het boek zou derhalve eerder kunnen heten: Baanbrekers van het Humanistisch Verbond. Toch zou ook dit niet geheel juist zijn. Althans de eerste medewerker spreekt wel over het Humanisme als historische verschijning – hij behandelt dan ook Erasmus –, maar wil het daarvan toch min of meer los zien. Het komt hem – en de andere medewerkers – aan op de kern van het Humanisme en deze is „een levenshouding, waarbij de mens de laatste

normen in zichzelf zoekt en vindt... Het meest wezenlijke kenmerk van het Humanisme is het geloof in de vrije persoonlijkheid en in het eigen beslissingsrecht, de autonomie des geestes" (Popma, blz. 12). Zo kan men inderdaad het Humanisme karakteriseren, mits men niet vergeet, dat autonomie een veelzinnig begrip is – wat ook prof. Zuidema vergeet – en vooral, dat men dan zeer belangrijke aspecten van het Humanisme buiten beschouwing laat. De Zwitser Walter Kaegi noemt in een geschriftje, dat dit jaar verschenen is, „Humanismus der Gegenwart", als kenmerken van het Humanisme van de 15e en de 16e eeuw: „Begegnung von Mensch zu Mensch, Treue zur Heimat, Austausch im Kreis der Freunde, Colloquium und Dialog, Prüfung der Echtheit sowohl des eigenes Wortes als der Tradition. Dies ist das Minimum" (S. 44).

Evenwel men heeft een boek, evenzeer als een mens, te nemen, zoals het is. Ten slotte komt het op de inhoud aan, ook als deze anders is, dan men verwachtte. De waarde nu van de verschillende opstellen is naar mijn mening zeer verschillend. Fraai vond ik de bijdrage van ds. Popma over Erasmus. De auteur heeft zich in Erasmus ingeleefd. Het opstel is in een schier erasmiaanse geest geschreven, al verbergt de schrijver zijn overtuiging niet.– Deze bijdrage is de enige, die kort de achtergrond van de beschreven persoon aangeeft en noten en een lijst van litteratuur geeft. – Het minst bevredigende acht ik het opstel van prof. Mekkes. Ik biecht eerlijk op: ik heb het niet uit kunnen lezen. Op blz. 65 zegt schr., dat het Humanisme de erfenis van theoretisch denken vóór alles uit de oude Westerse traditie overnam. Tot deze traditie behoorde de idee van de christelijke vrijheid. „Het was de idee van deze vrijheid, welke de duivel van de aarde nimmer kan wegnemen, die hij daarom nu ging inplanten in het hart van de afgevallen moderne mens als idee ener autonome, ook van de Geest der vrijheid gewaande onafhankelijke, zelfbeschikking, zodat het laatste van de afval erger wordt dan het eerste". Zodra men de duivel te hulp roept als verklaringsgrond van historische verschijnselen, distantiëer ik mij zo ver mogelijk, uit vrees, dat men de duivel zou kunnen oproepen en in zijn eigen huis halen en men hem dan nog niet zo gauw kwijt is. –

Veel meer bevredigde mij het opstel van prof. Waterink over Rousseau. De schrijver benadert de persoon van Rousseau vooral als psycholoog en paedagoog. Hij legt sterk de nadruk op de mens Rousseau en vooral op zijn kleinmenselijkheid, al verwaarloost hij de ideeën niet. Het verbaasde mij enigszins in verband met de godsdienst van Rousseau niet de „Confession de foi du vicaire savoyard" uit de „Emile" genoemd te zien. Goed is ook de bijdrage over Feuerbach van Zuidema, al is het wel duidelijk, dat de schrijver lijnrecht tegenover de behandelde denker staat. Ik miste de poging, zich in de geest van Feuerbach in te leven. Sterk polemisch is het opstel van Prof. Zuidema over het Humanistisch Verbond, al ontbreekt de theoretische uiteenzetting niet. Prof. Zuidema kan scherp en raak formuleren. Deze kunst heeft echter ook zijn bezwaren. Men verwaarloost in dergelijke formuleringen gemakkelijk bepaalde aspecten van het besproken verschijnsel. De schr. ziet een volstrekte antithese tussen het Humanisme van het Humanistisch Verbond en het Christendom. De

hoogleraren van Ruler en Kraemer worden als ,,fellow-travellers'' van het H.V. ontmaskerd. De goede kant van een dergelijke houding is, dat zij de leiders van het H.V. allicht tot dieper doordenken van hun beginselen dwingt. Hoe Christenen echter met de aanhangers van het H.V. in een volksbestaan kunnen samenleven en samenwerken, wat zij toch moeten doen, is mij op dit standpunt niet duidelijk. – Twee kleine aanmerkingen. ,,Fervulenter'' op blz. 162 is klaarblijkelijk een mengvorm van fervent en virulent. Op blz. 195 laat prof. Zuidema ,,der tolle Mensch'' van Nietzsche zeggen: ,,Gott ist tot. Wir haben ihn totgeschlagen.'' In par. 125 van ,,Die fröhliche Wissenschaft'' staat echter: ,,Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!'' – Rest mij nog te vermelden, dat het boek royaal uitgegeven en niet duur is. H. DE VOS

PRAKTISCHE THEOLOGIE

E. VAN DER SCHOOT, *Hoofdstukken uit de pastorale Psychologie*. Erven J. Bijleveld, Utrecht. 1959. 175 blz. Prijs f 8,90.

Dr. van der Schoot heeft aan de litteratuur over de moderne zielszorg een belangrijke bijdrage geleverd. Wij kregen langzamerhand te veel theoretische beschouwingen, waarvan de waarde voor de practijk niet altijd duidelijk was. Hier ligt een boek voor ons, dat geheel uit de practijk geschreven is en toch verre van dilettantisch, integendeel door een brede studie onderbouwd is. Het boek doet mij telkens weer aan het werk van Weatherhead denken. Het is een studie van een man, die hart voor zijn werk en vooral voor de mensen heeft en die zich leiden laat door een duidelijke godsdienstige overtuiging. Het is levend, warm, actueel, niet kleingeestig, maar het mist wel eens de scherpte en diepte van bezonnen theoretische studie. Na een woord vooraf van Prof. Dr. J. H. van den Berg geeft de schrijver in een tiental bladzijden een verantwoording van zijn opzet. Reeds dadelijk wordt men hier getroffen door de heldere formulering en duidelijke doelstelling. Hij ontwikkelt dan in drie breed geschreven hoofdstukken, waarbij hij niet schroomt op enkele actuele situaties in te gaan, de psychologie van het pastorale gesprek, zijn visie op de hulp van de pastor in levensmoeilijkheden en tot slot de psychologie van het huwelijk en de huwelijksmoeilijkheden.

Dit boek laat zich het beste karakteriseren als een uitwerking van de enige jaren geleden geschreven brochure van de schrijver ,,Nieuwe Mogelijkheden voor de Zielszorg''. Het daarin gegeven betoog wordt hier breder en met meer voorbeelden toegelicht en ook beter wetenschappelijk geargumenteerd herhaald. Dit pleit voor een psychologisch meer verantwoorde zielszorg blijft vooral door de manier, waarop de schrijver het geeft, welkom en misschien ook wel nodig. Maar ik persoonlijk zou graag gezien hebben, dat de schrijver in deze tweede publicatie enige stappen verder was gegaan. Bij de ontwikkeling, die onze bezinning in de laatste jaren heeft doorgemaakt, komen wij langzamerhand voor een aantal vragen te staan, die zowel in theoretisch als in practisch opzicht belangrijk zijn. Ik denk aan de ontwikkeling van het begrip neurose met name ook in de kringen van de psychoanalyse, aan de verhouding van neurose tot

geloof, aan de overdracht in het pastorale contact en aan de samenwerking met de psychotherapeut, aan de betekenis van de ,,counseling''-methode, aan de juiste grensafbakeningen tussen zielszorg, pastorale psychologie, godsdienstpsychologie en psychotherapie enz. In verband hiermede geloof ik, dat de titel van het boek zich bij consequente bezinning niet laat handhaven. Het boek is duidelijk normatief van opzet: m.i. ware de titel als ,,Hoofdstukken uit de hedendaagse Zielszorg'' beter geweest. Maar de pastor practicus, die graag levende en op ervaring steunende voorlichting en leiding wil hebben, zal in dit boek veel vinden, waar hij zijn voordeel mee kan doen. H. Faber

H. Storck, *Kirche im Neuland der Industrie.* Käthe Vogt Verlag, Berlin-Charlottenburg 1959. 189 S. DM 12.80.

Hans Storck's nieuwe boek kan als een vervolg beschouwd worden op zijn belangrijke studie van enkele jaren geleden *Die Zeit drängt. Die evangelische Kirche stellt sich den Fragen der Industriegesellschaft* (Käthe Vogt Verlag 1957). Ook thans verrast hij door een combinatie van Gründlichkeit en een haast Engels aandoende praktische instelling t.o.v. de vragen, waarvoor de geïndustrialiseerde samenleving de kerk stelt. S. heeft de theoretische analyses van onze situatie niet met nog één vermeerderd, maar is evenmin gevallen in de kuil van de ,,receptologie''. Zijn bedoeling is praktische perspectieven te openen voor de kerk, die zich in haar traditionele vormgeving bekneld voelt tussen de macrostructuren van de moderne maatschappij en de talloze microgroepen binnen deze grote verbanden. Hij poogt concrete antwoorden te vinden op de nijpende vraag, *waar* de industriële samenlevingsstructuur nieuwe mogelijkheden biedt voor de opbouw van evangelische gemeenten en groepen.

De soms radicale antwoorden van S. zijn waard gehóórd te worden. Een voorbeeld. Hij constateert, dat het sacrosancte zeven-dagen-ritme, dat reeds ondermijnd was door de techniek en de sterk toegenomen vrije tijd van de arbeider, thans de aanval van de ,,glijdende werkweek'' op grote schaal krijgt te doorstaan. Zal de kerk hier reageren door te ,,bremsen'' of door te ,,unterwandern''? Is de kerk geroepen ,,de zondag te redden''? S. stelt zakelijk: ,,Die evangelische Gestaltung des industriellen Kalenders musz das Ziel unserer Bemühungen sein'' (S.64). Hij toont aan, dat de oude kerk het zeven-dagen-ritme niet op ontologisch-religieuze, maar op missionaire en liturgische – dus *praktische* – gronden heeft overgenomen en komt tot de conclusie, dat de *feest*dag geheiligd dient te worden. Naar reformatorisch inzicht wordt de feest- en rustdag bepaald door de samenkomst van de gemeente en niet door humanitaire overwegingen. Daarom wijst S. niet alleen op de noodzaak veelvuldiger kerkdiensten op de weekdagen te houden, en op de mogelijkheden, die de langere vakanties als ,,Rüstzeiten'' bieden, maar ook suggereert hij een aantal ,,Christustage'' in de industriële kalender in te voeren.

Een ander voorbeeld. De kerk dient aan te knopen bij de vele ,,Intimgruppen'' in de maatschappij, die o.m. ontstaan zijn uit het besef, dat thans alleen de *groep* de verantwoordelijkheden nog aankan. De optimale

grootte van de groep blijkt tegenwoordig 12 tot 15 te zijn. In de verschillende soorten groepen – ,,Lebensgruppen", ,,Arbeitsgemeinschaften", ,,Kontaktkreise" – kan de enkeling een tijd lang de gemeenschap der kerk ervaren en krijgt hij gelegenheid ,,zur Einübung ins Christentum" (S. 105).

De manier van argumenteren is meermalen typisch Luthers. Men kan het daar desnoods niet mee eens zijn, het boek blijft er even rijk van inhoud om.

De wijze van uitgeven verdient alleen lof. J. H. VAN BEUSEKOM

E. J. DE SMEDT, *Christelijk Buurtleven.* Een weg naar Parochiële vernieuwing. Lannoo, den Haag, 1959, 160 blz. Prijs: ing. f 4,–, geb. f 6,–.

De parochie staat in de aandacht bij alle kerken in binnen- en buitenland. Dit geschrift bevat het Herderlijk Schrijven van de bisschop van Brugge, dat richtlijnen geeft voor de opbouw van de parochie, zoals die in Belgische verhoudingen als mogelijk wordt gedacht. Mij heeft in dit boekje de sterke visie toegesproken, die zo tot in details en met een echte veldheersblik het geheel ordent vanuit de onderdelen. Hoeveel is hier echt, hoeveel kunstmatig, hoeveel opgelegd, hoeveel romantiek, hoeveel ingegeven door critische theologische bezinning? Dit laatste is mij vooral een vraag, na alles wat in recente tijd over het gevaar der sacralisering is geschreven. Dat is toch niet alleen maar Protestantse beduchtheid (vgl. Prof. Mönnich in ,,De weg en de wegen") maar een immanente verlegenheid in de R.K. Kerk. Naast dit herderlijk schrijven is b.v. A. Dansette ,,Destin du catholicisme français" noodzakelijk en waarschijnlijk voor de wereldsituatie van de R.K. Kerk ontdekkender. Toch zou het onjuist zijn, achter dit geconstrueerde ideaalbeeld van de wijk, waarin iedere straat haar eigen Mariabeeld en devotie heeft, niet de onrust te vermoeden, die gewekt is door de veranderingen in de opbouw der parochie. Daarvoor zijn de sociologische verschuivingen te notoir en de bisschop wil daarmee rekenen. Het eerste hoofdstuk heet dan ook: De parochie onder buitenparochiële invloed. De situatie werd aanleiding tot het stichten van een organisatie Strada ,,Straatactie voor Dienstbetoon en Apostolaat".

Wie georiënteerd wil worden over de wijze, waarop de leek in zulk een geheel kan functioneren en hoe een Marialegioen is bedoeld, leze dit boek. De hiërarchische structuur in deze buurt is identiek met het christelijk karakter, dat wordt nagestreefd: men heeft niet het gevoel, dat men in zulk een buurt als protestant prettig zou wonen – laat staan ruimte hebben om zich te bewegen. Vraag: is zulke en droom nog mogelijk in een zo geseculariseerde wereld als de onze? Of bestaat die in het bisdom Brugge soms niet? De aandacht voor verloren gebied en de verkenning van nieuwe wegen (de standsorganisaties!) is veelzeggend. Tenslotte: de warmte, waarmee dit boekje geschreven werd, deelt zich mee en de apostolaire drift betekent een prikkel. Ook voor Protestantse lezers. A. DRONKERS

KARL BARTH, *Brief aan een dominee in de Duitse Democratische Republiek.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1959, 48 blz., prijs f 2,50 (geb.).

De veelbesproken brief van Karl Barth is door Dr. J. J. Buskes voortreffelijk vertaald en ingeleid. Daaruit wordt duidelijk, dat Barth geen behoefte heeft gehad aan nieuwe principiële uiteenzettingen, maar hem een pastoraal woord was gevraagd, dat predikanten in een benarde situatie zou kunnen helpen. Natuurlijk is dit woord ook wel weer misverstaan of afgewezen, met name in het Westen (o.a. door Asmussen). Nu – nà deze brief – is door Dibelius' optreden de positie van de kerk en haar dienaren in Oost-Duitsland opnieuw in discussie. Aan felheid ontbreekt het daarbij niet. In Barth's brief is de felheid altijd weer bepaald door de wijsheid, de mildheid èn de humor. Er staan dingen in, die het westerse gemoed bepaald niet strelen – dáárom is het goed, dit schrijven tot zich te laten doordringen. Wat op blz. 19 wordt gezegd over de Christusgestalte van de Antichrist is ontdekkend en de opmerkingen over de machten op blz. 20 en 21 zijn dat niet minder. Deze brief, zo actueel geschreven, is in zekere zin ongedateerd en van blijvend belang. Adressant zijn wij allen.

A. D.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

Papyrus Bodmer X–XIII, publié par Michel Festuz. Bibliotheca Bodmeriana, Cologny/Genève 1959, 77 blz.

H. van den Bussche, *Ballade der miskende liefde*. Overdruk uit „Collationes Brugenses et Gandavenses" Fasc. IV, 1958. Boekhandel „Die Grael", Gent 1958, 33 blz.

H. van den Bussche, *Het Onze Vader*. Boekhandel „Die Grael", Gent z.j., 78 blz.

H. van den Bussche, *De Profetie in Israël*. Boekhandel „Die Grael", Gent z.j. 44 blz.

Walther Zimmerli, *Ezechiel*. (Bibl. Komm. A.T. XIII-6). Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1959, blz. 401–480.

Hans-Joachim Kraus, *Psalmen* (Bibl. Komm. A.T. XV–9, 10, 11). Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1959–1960, blz. 641–880.

Paul M. Maier, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ*. Van Gorcum, Assen 1959, 115 blz., ing. f 10,50.

Adolf Allwohn, *Het genezende Woord*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959, 237 blz., geb. f 14,90.

E. L. Smelik, *De Stiefapostel. De Prediking van het N.T.: De Brief van Jacobus*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1960, 106 blz., geb. f 6,50, bij int. f 5,90.

Herausg. Lydia Präger, *Frei für Gott und die Menschen*. Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, Stuttgart 1959, 536 blz., geb. D.M. 24,80.

Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften, Bd. I: Ökumene; Bd. II: Kirchenkampf und Finkenwalde*. Chr. Kaiserverlag, München 1959, Bd I: 550 blz., ing. D.M. 19,—, geb. D.M. 21,50, Bd. II: 667 blz., ing. D.M. 23,50, geb. D.M. 26,—.

Gwen Ferasahi, *Maar de regenboog bleef*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1960, 331 blz., geb. f 8,90.

Jessamyn West, *De grote verzoeking*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1959, 276 blz., geb. f 8,90.

Philipp Lersch, *Algemene Psychologie*. Spectrum, Utrecht 1960, 560 blz.

Mededelingen van het Studiesecretariaat van de Raad voor de Catechese der Ned. Herv. Kerk. Jan. 1960, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1960, 27 blz.

Regin Prenter, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik Bd. II: Die Erlösung*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, blz. 271–554, ing. D.M. 14,50; dl. I en II in één band D.M. 32,—.

Friedrich Horst, *Hiob* (Bibl. Komm. A.T. XVI-1). Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, blz. 1–80.

HANS GÖDAN, *Christus und Hippokrates. Kernproblemen voor arts en theoloog.* T. Wever, Franeker 1958, 270 blz., geb. f 12,50.

H. VAN OYEN, *Problemen van Liefde en Huwelijk.* W. de Haan N.V., Zeist 1959, 201 blz., geb. f 9,75.

R. DE VAUX, *Hoe het Oude Israël leefde.* J. J. Roemen en Zn. Roermond 1960, 404 blz., ing. f 13,25, geb. f 15,—.

TIJDSCHRIFTEN

Kerk en Theologie, januari 1960.

K. H. Miskotte, De moderne dogmaticus als dilettant en dirigent; Th. L. Haitjema, Toen-nu-straks. A. Dronkers, Hoe bereiken wij de huidige generatie met het Evangelie?

Musica Sacra, februari 1960.

Helge Nyman, De liturgische en kerkmuzikale opleiding der theologen; Willem Mudde, Liturgie en koor (II. De Introïtus); W. J. Kooiman, Naar aanleiding van „De Voorhof".

Vox Theologica, januari 1960.

C. W. Mönnich, Enige actuele vragen in de dogmengeschiedenis; A. D. R. Polman, Calvijn en de Oude Kerk; J. H. Hospers, Islam en gnostiek.

Wending, januari 1960.

H. Verwey-Jonker, Hoofd- en handarbeid; Guillaume van der Graft, Bidden/Dichten/Denken; W. Dekker, l'Europe de Cœur.

Theologie en Practijk, Winter 1959.

M. de Jonge, H. J. Schoep's visie op Paulus; R. Kaptein, De werkende gehuwde vrouw; P. A. H. de Boer, Het geloof der jonge gemeente.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie Deel XLIII, afl. 3.

R. Boon, Schriftbeschouwing en schriftverklaring van Clemens Alexandrinus; E. Flesseman van Leer, The Controversy about Scripture and Tradition between Thomas More and William Tyndale; G. Ph. Scheers, Johan Justus van Toorenenbergen; Bibliografie Prof. Dr. Johannes Lindeboom (26 aug. 1882–13 jan. 1958), samengesteld door Dr. Cornelia W. Roldanus.

Hervormde Teologiese Studies, November 1959.

Prof. Dr. H. P. Wolmarans Feesnummer. C. H. Rautenbach, H. P. Wolmarans en die Kultuurstrewe van die Afrikaner; P. J. S. de Klerk, Sending en Kultuur; P. S. Dreyer, Die Ontwerp van 'n Sendingsbeleid in die Huidige Situasie; B. J. Engelbrecht, Die Teologiese Hoofgedagtes in Kierkegaard se stryd teen die Hegelse Sisteem; S. P. Engelbrecht, Frederik Gerhardus Wolmarans en sy kleinseun Andries Daniel Wynand Wolmarans as Handhawers van die Onafhankelikheid van die Transvaalse Kerk; A. S. Geyser, Die name van Petrus en I. Petrus; L. M. le Roux, Die Belangstelling van die Kerk vanaf die vroegste Eeue in verband met die Godsdienstige Vorming van die Jeug in die Erediens, die Ouerhuis, die Kategese, Jeugvereniging; E. S. Mulde, „Die Mens na die Beeld van God" in die Ou Testament; H. W. Obbink, Rondom de Melanesische „Cargo Cults"; C. L. van den Berg, Prof. H. P. Wolmarans as Dosent; A. van Selms, Die uitdrukking „Man van God" in die Bybel; F. J. van Zyl, Die Teologie van die Woord en die figuur van die Onmiddellike.

The Ecumenical Review, January 1960.

Edmund Schlink, The Significance of the Eastern and Western Traditions for the Christian Church; C. Konstantinidis, The Significance of the Eastern and Western Traditions within Christendom; Panagiotis P. Bratsiotis, The Fundamental Principles and Main Characteristics of the Orthodox Church; E. R. Hardy, The Bounds and Pillars of the Church; Charles Westphal, The Marks of the Church; Georges Florovsky, The Ethos of the Orthodox Church; Tetsutaro Ariga, Christian Tradition in a Non-Christian Land; A. F. Carrillo de Albornoz, Roman Catholicism and Religious Liberty; Olivier Clement, A Misunderstanding at Rhodes An Orthodox Viewpoint?

Journal of Biblical Literature, December 1959.

Herbert B. Huffmon, The Covenant Lawsuit in the Prophets; Charles Edwin Carlston, Eschatology- and Repentance in the Epistle to the Hebrews; Mitchell Dahood,

The Root עזב II in Job; Nahum M. Sarna, The Interchange of the Prepositions Beth and Min in Biblical Hebrew; James D. Yoder, Semitisms in Codex Bezae; Julian Morgenstern; David and Jonathan; David Noel Freedman, The Scrolls and the New Testament.

The International Review of Missions, January 1960.

Margaret Sinclair, A Survey of the Year 1959; Walter Freytag, 1899–1959; Alex. L. Berthoud, The Missionary Situation in South Africa; Frederick J. Rex, Africa Literacy and Writing Centre.

Scottish Journal of Theology, December 1959.

Frederick Ferré, Is Language About God Fraudulent? Alexander Czégledy, The Modern Paradox of Christ's Lordship; Robert Davidson, Some Aspects of the Old Testament Contribution to the Pattern of Christian Ethics; Dietrich Ritschl, Hippolytus' Conception of Deification; T. S. Garrett, The Ordinal of the Church of South India.

Theology Today, January 1960.

Herbert G. Grether, The Cross and the Bodhi Tree; Walter M. Buschmann, Theology and the Non-Christian Religions; Yasuo Carl Furuya, Apologetic or Kerygmatic Theology? Walter Lowrie, The Love of God; Charles B. Ashanin, Eastern Orthodox as a Theological Task; Douglas Webster, The Foreign Missionary Today.

Antonianum, Ianuarius 1960.

Alberto Ghinato, De Ordinis agendi ratione ad Regulam S. Francisci; Seraphinus Gozzo, De S. Hieronymi Commentario in Isaiae librum (continuabitur).

Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Anno 1959, Vol. XXX, Fasc. 2.

Svend Aage Pallis, Aperçu de la religion babylonienne; Jean Hubaux, Les deux Turnus.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 4 Hefte 1959.

N. A. Dahl, Kristus, jødene og verden etter Johannes evangeliet; Ragnar Leivestad, Ungdomsoversettelsen av Det nye testamente; Erik Mørstad, Overveielser til Dtn. 28; Bjarne Sveinar, Om bruken av saeraek og te'udah i Qumrans krigsrull.

Revue Biblique, Octobre 1959.

A. Feuillet, Mort du Christ et mort de chrétien d'après les épitres pauliniennes; A. M. Dubarle, La mention de Judith dans la littérature ancienne, juive et chrétienne. J. T. Milik, Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes (Planches XIII et XIV); M. Du Buit, Quelques contacts bibliques dans les archives royales de Mari.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1959, No. 4.

André Caquot, Le Psaume 47 et la Royauté de Yahwé; Paul Tillich, Religion biblique et Ontologie (suite).

Nouvelle Revue Théogique Decembre 1959.

J. Cambier, Paul, apôtre du Christ et prédicateur de l'évangile; C. Mertens, Problèmes de population et morale: faisons le point; R. Mols, Histoire de la crèche de Noël d'après un ouvrage récent; J. Levie, La correspondance Blondel-Valensin 1899–1912.

Janvier 1960. G. Dejaifve, Orient et Occident chrétien deux théologies? F. H. Lepargneur, L'esprit oecuménique au Brésil? A. M. Denis, L'adoration des Mages vue par S. Matthieu; L. Ligier, Autour du sacrifice eucharistique; H. de Lavalette, Autour de la question des enfants morts sans baptême.

Vigiliae Christianae, December 1959.

G. Quispel and J. Zandee, A Coptic Fragment from the Life of Eupraxia; H. Ch. Peuch et P. Hadot, L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de Saint Ambroise sur l'evangile de Saint Luc.

Les Etudes Philosophiques, Octobre-Décembre 1959.

Joseph Moreau, La présence du monde et l'ouverture à l'être; Lothar Kelkel, A propos d'un centenaire: Husserl (1859–1938); Georges Bénézé, Au delà Husserl (suite et fin); Paulus Lenz-Medoc, Autour d'une grande génération allemande; Madeleine Barthélemy-Madaule, Actualité de Bergson; Lydie Adolphe, Bergson et la science d'aujourd'hui; Louis Millet, Nature et situation de la prospective; Gérard Deledalle, Durkheim et Dewey: un double centenaire; Louis Doucy, La conduite de l'experience morale; E. Amado Lévy-Valensi, La douleur, deux fonctions pour un échec.

DE PLAATS VAN DE THEOLOGIE IN DE GODSDIENSTWETENSCHAPPELIJKE FACULTEIT

DOOR

TH. P. VAN BAAREN

Groningen

In 1959 publiceerde Prof. dr. H. Kraemer bij G. F. Callenbach N.V. te Nijkerk vier in de Theologische Etherleergang gehouden voordrachten onder de titel „De plaats van godsdienstwetenschap en godsdienstfenomenologie in de Theologische Faculteit". Prof. Kraemer acht de plaats van de godsdienstwetenschap in de Theologische Faculteit een belangrijk probleem. Het feit dat over dit probleem in het algemeen wordt gezwegen schrijft hij toe aan de angst voor het wekken van slapende honden. Via enkele korte opmerkingen over de opkomst van de godsdienstwetenschap komt hij tot onze H.O. Wet van 1876 welke hij bestrijdt als „principieel gesproken, een kromme constructie" (p. 14). De Theologische Faculteiten te dien tijde verwijt hij gebrek aan verzet, berustend op gebrek aan inzicht. Ten gevolge van de tegenstelling tussen godsdienstwetenschap en theologie hebben de Theologische Faculteiten een „gespleten ziel" (p. 17). Op de invoering van de godsdienstwetenschap in de Theologische Faculteit zijn verschillende reacties gekomen. Drie daarvan, die van Kuyper, Gunning en Van der Leeuw worden besproken. Volgens Kuyper bestaat buiten de Bijbelse openbaring slechts pseudo-religie; Gunning verdedigde dat men het geloof in Jezus Christus naar de Schriften ook wetenschappelijk tot uitgangspunt van de godsdienstwetenschap behoorde te nemen; Van der Leeuw zag in de niet-christelijke godsdiensten een „praeparatio ethnica".

De schrijver wijst erop, dat er vanaf het begin in de Christelijke kerk twee houdingen tegenover de niet-christelijke religies bestaan hebben, samen te vatten in de tegenstelling tussen „imitatio diabolica" en „praeparatio ethnica", waarvan de eerste praktisch van groter belang is geweest. Later kregen de godsdiensten buiten het Christendom in de „theologia naturalis" een plaats en een zekere rangorde van theologische aard. Ten slotte leidde groeiend contact met deze religies tot het ontstaan van de godsdienstwetenschap waarmee voor de theologie een geheel nieuw stadium begon.

Volgens de auteur is de praktische waarde van de godsdienst-

wetenschap voor de theologie zo groot, dat dit reeds voldoende reden is om dit vak in de Theologische Faculteit op te nemen, ook zonder dat men dit op de wijze van Van der Leeuw tot basis en inleiding van de theologie in engere zin maakt. De godsdienstwetenschap bestudeert de godsdienst als „een immanent menselijk verschijnsel" (p. 35) en streeft naar wetenschappelijke objectiviteit. Tegen deze wijze van zien wordt ingebracht, dat zij tegen de bedoeling en het zelfbegrip van de godsdienst ingaan. Verder volgt nog een krachtige verdediging van de praktische waarde van de godsdienstwetenschap. In dit verband wordt ook de wijsbegeerte van de godsdienst als onderdeel van de godsdienstwetenschap besproken. Vervolgens houdt de schrijver een pleidooi voor een door hem „theologia religionis" genoemd vak. Dit is een poging „een doorlichting te geven van de godsdiensten als menselijk verschijnsel, in het licht van Jezus Christus, de ware mens, de normale mens, de enig-normale mens in zijn relatie tot God, mens en wereld" (p. 41). Dit is geen terugkeer tot de middeleeuwen „zoals Prof. van Baaren... schijnt te menen" (ibid.). Dit vak wil een „eigendommelijke bijdrage" (ibid.) van de theologie aan de godsdienstwetenschap zijn waarin de godsdiensten in het licht van theologische normen tot aanschouwing worden gebracht. In aansluiting hieraan verdedigt Prof. Kraemer zijn these nader door te wijzen op de betekenis van Christus als de „kritikos" (p. 42) van alles. Hij tekent daarbij nogmaals verzet aan tegen de (werkelijke of alleen maar in de gedachten van Prof. Kraemer bestaande?) humanistische opvattingen van de zo even genoemde hoogleraar: „Prof. Van Baaren beschouwt blijkbaar zijn humanistische noties als maatstaf bij het verstaan en interpreteren der godsdiensten als betrouwbaarder dan Jezus Christus, de „kritikos". Waarom dat wetenschappelijker en objectiever is, is echter allerminst duidelijk en zou eens in een degelijke en rustige discussie tot helderheid moeten gebracht worden" (p. 42–43). De schrijver eindigt met een nadere aanval op het christelijk-humanistische standpunt waarbij ook de epochè het moet ontgelden. In een naschrift komt Prof. Kraemer (helaas) nog kort terug op zijn discussie in Wending met dr. Sierksma.

Nu er de laatste tijd zo veel geschreven wordt over de plaats van de godsdienstwetenschap in de Theologische Faculteit, heeft het zin deze vraag ook eens andersom te stellen en na te denken over de plaats van de theologie in de Godsdienstwetenschappelijke Faculteit.

Er bestaat in ons land aan de Theologische Faculteiten der Rijksuniversiteiten terecht en gelukkig een duplex ordo. Terecht, omdat de door de staatshoogleraren en de door de kerkelijke hoogleraren gedoceerde vakken met een enkele uitzondering, hoe nauw ze elkaar ook raken en hoeveel ze met elkaar gemeen hebben, toch op essentieel verschillend gebied liggen. Terecht ook gezien de juridische situatie in ons vaderland dat geen staatskerk kent. Gelukkig, omdat deze twee-eenheid naar mijn mening de beste voorwaarden biedt tot wederzijdse stimulering en samenwerking, zolang niet persoonlijke belangen de zakelijke gezichtspunten doorkruisen en vertroebelen. En daaraan maakt men geen einde door de duplex ordo op te heffen.

De door de staatshoogleraren gedoceerde vakken gehoorzamen aan dezelfde regels en methoden als alle vergelijkbare wetenschappen in de Litteraire Faculteit en benaderen hun object van onderzoek met dezelfde open en critische geest. Deze opvattingen, oorspronkelijk vrijwel uitsluitend verdedigd door de vrijzinnigen, zijn langzamerhand bijna algemeen bezit geworden van de gehele wetenschappelijke theologie in ons land en behoeven hier niet eerst nog verdedigd te worden. De dogmatiek – want het is toch voornamelijk dit vak dat hier in het geding is – gehoorzaamt aan andere spelregels dan de overige vakken die in het kader van de Theologische Faculteit ten onzent gedoceerd worden. Buitendien is dit vak in belangrijke mate kerkelijk gebonden. Terwijl alle andere theologische vakken als een vanzelfsprekende zaak interconfessionele wetenschappelijke congressen organiseren, kan men zich moeilijk voorstellen, dat de dogmatici van verschillende signatuur voor een dergelijk doel bijeen zouden komen. Het is geenszins mijn bedoeling aan de dogmatiek het karakter van wetenschap te ontzeggen, al is mijn eerbied voor dit vak zo groot, dat ik het eerder als een vorm van kunst zou willen beschouwen. Er zijn inderdaad verschillende soorten wetenschap mogelijk, en ik wilde enkel en alleen wijzen op het bijzonder karakter van dit vak en op de daarmee samenhangende bijzondere positie ervan in de Godsdienstwetenschappelijke Faculteit. Als er aan de huidige Nederlandse Theologische Faculteiten één vak is dat een bijzondere positie inneemt, dan is dat de dogmatiek. Deze is de vreemde eend in de bijt, niet de godsdienstwetenschap.

Regeren is de kunst van het mogelijke en de Hoger-Onderwijs Wet van 1876 heeft met grote wijsheid voor de Theologische Faculteit een regeling getroffen waardoor enerzijds de vrijheid van de theologie als wetenschap werd gewaarborgd, en anderzijds de kerkelijke

vakken als andersgeaard maar gelijkberechtigd in wetenschappelijk opzicht (naar o.a. kan blijken uit het recht in deze vakken te promoveren) in het verband van deze faculteit een plaats kregen aangewezen. Ook in praktisch opzicht is een dergelijke dubbele opleiding toe te juichen. De meerderheid der theologische studenten heeft het doel predikant te worden en heeft recht op een opleiding die daarmede rekening houdt. Daar een staatskerk bij ons ontbreekt, kan men van het Rijk niet eisen één kerkelijke denominatie te begunstigen ten koste van de andere, vandaar dat de gevonden oplossing ook in praktisch opzicht geheel aanvaardbaar is, zo lang men waarde hecht aan een wetenschappelijke predikantsopleiding die niet aan het uitsluitend gezag van één kerk is onderworpen. Wil men een wetenschappelijke opleiding combineren met het gezag van één kerk, dan rijst de moeilijke vraag welke kerk dit gezag moet uitoefenen, een vraag die in ons huidig staatsbestel niet meer met één antwoord is op te lossen.

De hierboven gegeven beschouwingen hebben, voorzover ik mij bewust ben, niets te maken met de schrikbeelden van een positivistische wetenschap en een humanistische wereldbeschouwing, maar gaan uit van de gegeven situatie van kerk en theologie in eigen land en eigen eeuw. Indien er al sprake mocht zijn van overschatting van de wetenschap, dan ligt die geheel aan de zijde van Prof. Kraemer. Naar mijn mening is alle wetenschap – inclusief de dogmatiek – mensenwerk en als zodanig altijd ad interim en voorlopig. In deze zin van mensenwerk is alle wetenschap humanistisch en kan zij nooit aanspraak maken op een gezag dat boven menselijke autoriteit uitgaat. De wetenschap spreekt geen eerste en geen laatste woorden en behoort zich in het geheel van het menselijk geestesleven met een bescheiden plaats tevreden te stellen, maar zij heeft wel recht op een eigen plaats vrij van heteronomie van welke aard deze ook zijn mag. Wanneer Prof. Kraemer op p. 35–36 de godsdienstwetenschap verwijt, dat zij met haar opvatting van godsdienst als een immanent menselijk verschijnsel ingaat tegen het zelfbegrip dezer godsdiensten, dan moet in de eerste plaats worden opgemerkt, dat de fenomenologie juist streeft naar een begrijpen in overeenstemming met dit zelfbegrip en dus wel degelijk ernst maakt met de aanspraken op openbaring van iedere godsdienst, en in de tweede plaats kan gezegd worden, dat ook Prof. Kraemer op p. 41 als programmapunt van de „theologia religionis" noemt „de doorlichting... van de godsdiensten als menselijk verschijnsel". De zaak ligt

naar mijn mening dan ook net iets anders. Achter iedere godsdienst ligt voor de gelovigen een openbaring. De fenomenoloog maakt hiermee ernst voor iedere godsdienst. Het door Prof. Kraemer gepropageerde vak maakt alleen maar ernst met de Christelijke openbaring. Dit is het goed recht van dit vak, maar het valt niet te ontkennen, dat het door Prof. Kraemer tegen de gangbare godsdienstwetenschap ten onrechte geuite verwijt op zijn eigen „theologia religionis" zeer goed van toepassing is. Hetgeen Prof. Kraemer in wezen steekt is het feit dat de fenomenologen ernst maken met andere openbaringen dan de Christelijke. In zijn eigen, sterk op zwart en wit georienteerde denkschema, kan hij dit niet anders zien dan als een vorm van afval en verraad aan de eigen geloofswaarheid.

Hiermee ben ik langzamerhand al aan de kernvraag gekomen die hier gesteld kan worden: Hebben de uitspraken van de dogmatische theologie gezag voor de methoden of resultaten van filosofisch, filologisch, litterair of historisch onderzoek binnen de Theologische Faculteit bedreven? Of geldt ook voor de theologen het recht op vrij onderzoek? Als men de dogmatiek een dergelijk dwingend gezag toekent, moet men de predikantsopleiding als kerk in eigen hand nemen. In de door Prof. Kraemer gebruikte terminologie wordt dit probleem in de eerste plaats omzeild en in de tweede plaats onjuist gesteld. Hij omzeilt dit probleem door toe te geven, dat de dogmatiek dit recht niet heeft, maar dat dit recht wel toekomt aan Christus als „kritikos". Er wordt nu plotseling in het bescheiden bedrijf van historisch onderzoek enz., dat zijn eigen beperkingen zo goed kent en zo zijn best doet om voor ongeoorloofde grensoverschrijdingen te waken, een factor ingevoerd die de competentie van deze wetenschappen geheel en al te buiten gaat. Dit kan tot een heilloze verwarring leiden en heeft dit al veel te vaak gedaan. Een factor die zeker aanwezig mag zijn of moet zijn in de persoon van de beoefenaar van de wetenschap wordt hier met de handgreep van een goochelaar overgebracht in de methodiek van het door hem beoefende vak. Dit is een bedenkelijke handelwijze waarvan de gevaren in het geval van de godsdienstwetenschap alleen maar gecamoufleerd worden, doordat het een vak is dat zich met godsdienst bezig houdt. Natuurlijk heeft de dogmatische theologie het volste recht om van haar eigen standpunt uit de andere godsdiensten te beoordelen. „Theologia religionis" in de zin van Prof. Kraemer is een schoon en waardevol vak, maar het is iets anders dan godsdienstwetenschap in de gangbare zin van het woord en men mag de beoefenaren van

dit vak niet verwijten, dat zij zich daarmee niet bezig houden, het is nu eenmaal het hunne niet. Het bestaan van een dergelijk vak juich ik echter zonder voorbehoud toe, mits het, zoals Prof. Kraemer ook stipuleert, op een gedegen kennis van de godsdienstwetenschap in traditionele zin berust. Het enige waartegen ik bezwaar maak, is dat de resultaten van dit vak in enig opzicht normatief zouden zijn voor de beoefening van de „gewone" godsdienstwetenschap. Het tegenovergestelde geldt natuurlijk evenzeer.

Men heeft van kerkelijke zijde nogal eens gejuicht over het voorbijgaan van het positivistische wetenschapsbegrip, maar men heeft totaal voorbijgezien, dat de grotere differentiatie op dit punt en de aanvaarding als wetenschappelijk van vakken die voor het positivisme buiten de kring der wetenschap stonden niet de vrijheid geeft alle vakken gelijk te schakelen. Voorzover ik dit als leek op dit gebied kan zien zijn er principiële en methodische verschillen overgebleven die het nog steeds noodzakelijk maken om de dogmatiek van alle andere wetenschappen te onderscheiden, en die het onmogelijk maken om de dogmatiek op welke wijze ook in te schakelen in de wetenschappelijke methodiek bij de beoefening van enige andere wetenschap.

Van meer belang acht ik echter mijn tweede tegenwerping. Prof. Kraemer stelt mij voor de keuze tussen Christus als „kritikos" en mijn eigen „humanistische noties". In werkelijkheid stelt hij mij alleen maar voor de keuze tussen mijn eigen noties – welke deze ook zijn mogen – en het Christusbeeld van Prof. Kraemer. Door dit alternatief zo te stellen dwingt Prof. Kraemer zijn tegenstander ertoe met de zon in het gezicht te vechten. Gelukkig voor deze tegenstander wanneer hij tijdig beseft, dat hij helemaal niet hoeft te vechten, omdat het gestelde alternatief irreëel is. Het is tegen deze als vanzelfsprekend naar voren gebrachte identificatie van het eigen Christusbeeld met de Christus van de Schrift dat ik verzet aanteken. In deze richting ging ook mijn bedoeling, toen ik in de gewraakte recensie het beeld gebruikte van de middeleeuwen. Nu mij gebleken is, hoe zwaar prof. Kraemer dit beeld heeft opgenomen, heb ik er achteraf spijt van het gebruikt te hebben, hoewel ik het wat de zaak betreft nog steeds juist acht. Het is deze oncritische, zij het ook volkomen te goeder trouw plaats vindende gelijkstelling van het eigen standpunt met de waarheid Gods die ik met een verwijzing naar de middeleeuwen in afkeurende zin heb willen kenschetsen. Dit doende heb ik natuurlijk niet als fenomenoloog ge-

sproken, want fenomenologisch beschouwd heeft Prof. Kraemer het volste recht op deze identificatie en de daaruit voortvloeiende onverdraagzaamheid. Prof. H. W. Obbink heeft terecht betoogd, dat het Christendom in wezen nooit geheel en al tolerant kan zijn. Wanneer ik mij als fenomenoloog verdiep in deze vormen van godsdienstig besef en ik mij daarin tracht in te leven om ze te leren begrijpen, zoals ik dat met andere godsdienstige verschijnselen eveneens tracht te doen, vormt zich in mijn geest het beeld van een bepaald type religiositeit waarvan de gesignaleerde houding een legitiem en onvermijdelijk element vormt. Zolang echter de grenzen van mijn persoon en leven niet samenvallen met die van de wetenschap die ik beoefen, gun ik mij hetzelfde recht op buitenwetenschappelijke uitspraken als ieder ander. Ook hier is het weer Prof. Kraemer die het beslag van de wetenschap op de beoefenaar daarvan overschat en meent dat de fenomenologische epochè (waaronder ik niets anders wil verstaan dan een vorm van wetenschappelijke beleefdheid tegenover het object van onderzoek, en waaraan ik wil vasthouden, omdat ik het, misschien ouderwetse, standpunt wil handhaven, dat mij leert, dat in de wetenschap onpartijdigheid te verkiezen is boven vooringenomenheid van welke aard ook) meer is dan een zaak van wetenschappelijke methode. Natuurlijk, het is langzamerhand een gemeenplaats geworden, dat „voraussetzungslose" wetenschap niet bestaat, maar wederom als leek sprekende, moet ik toch zeggen, dat ik mij niet aan de indruk kan onttrekken, dat men hieruit in kerkelijke kringen wel eens consequenties heeft getrokken die met het genoemde uitgangspunt weinig meer gemeen hebben. Een theoloog heeft het volste recht om te stellen, dat de ware objectiviteit alleen bij God ligt, maar bij nader onderzoek blijkt meestal reeds spoedig, dat dit in de praktijk weinig anders betekent dan een gelijkstelling van de eigen subjectiviteit (c.q. die van de eigen geloofsgroep) met de goddelijke objectiviteit. Dit is een vorm van „mauvaise foi" die ik als fenomenoloog kan begrijpen en als psycholoog kan verklaren, maar waartegen ik uit anderen hoofde toch stelling moet nemen.

Het is geenszins de strekking geweest van dit betoog om de dogmatische theologie een plaats in de Theologische Faculteit te ontzeggen; in het begin van deze beschouwingen heb ik de bestaande situatie al geprezen. Ik wil de dogmatiek zelfs gaarne erkennen als een inspirerende en samenbindende factor in de gehele bedrijvigheid van een Theologische Faculteit, zelfs als een „idée force" die als

het ware een bepaalde stroomrichting aangeeft, of als een magnetische pool waarop men zich oriënteert met behoud van de vrijheid om dan toch een andere richting in te slaan die men zelf het beste acht. Maar ik heb wel willen betogen, dat de theologie in haar huidige empirische vorm zoals zij aan onze rijksuniversiteiten wordt beoefend bestaat uit een aantal gelijkberechtigde vakken en dat men niet het ene vak fauteuil mag zetten en het andere naar het schellinkje verwijzen. Wil men dit toch, dan moet men zich realiseren, dat er evenveel redenen zijn om de zaak juist om te keren. Dan wordt de dogmatische theologie een gast in de Godsdienstwetenschappelijke Faculteit – wat mij betreft een altijd gaarne geziene en hoog geëerde gast. Ik hoop ook altijd de beleefdheid in acht te nemen en deze gast de beste plaats te geven. Zelf wil ik dan volgaarne vrijwillig plaats nemen in de engelenbak – is er trouwens voor een theoloog een schoner en meer verheven plaats denkbaar? – maar dit is iets anders dan zich door die gast een verplichte plaats in een hoekje te laten aanwijzen als het enfant terrible van de Theologische Faculteit.

BETENDE BEWÄLTIGUNG DER GOTTESLEUGNUNG

VERSUCH EINER EXISTENTIALEN INTERPRETATION DER DREI PSALMEN 79, 94, 137

VON

OTTO GLOMBITZA

Superintendent in Friedrichroda - Thüringer Wald.

In der üblichen Auslegung[1] der Psalemen gelten mehr oder weniger offen ausgesprochen zwei Grundsätze:

1. In den Psalmen tritt eine durch die christliche Botschaft überbotene, ja vielleicht gar überwundene Gottesanschauung hervor.
2. Die Psalmen sind, entsprechend der Einheit Israels als politische Nation und Tempelgemeinschaft, religiöse und nationale Lyrik in untrennbarer Mischung.

Beide Grundsätze gehen aber an der Tatsache vorbei, daß sich Israel als auserwähltes Gottesvolk verstand, und daß jeder Schritt gegen Israel einerseits Schritt gegen den Bundesgott und andererseits Handeln Gottes mit seinem Bundesvolke, also etwa Bußruf oder Bewährungsfrage ist. Damit ist nicht aufgehoben der Gedanke, daß ein Psalm völkische Lyrik sein kann; denn im Mißverständnis des eigenen Lebens als Bundesvolk könnte dieses Volk seine politische Existenz stärker in den Vordergrund schieben, um sich den anderen, angrenzenden politischen Nationen anzugleichen; aber immer tritt in solcher Neigung zur völkischen Lyrik zugleich hervor, daß ein solcher Weg unzweifelhaft zur Enttäuschung führen muß; darum tragen selbst solche Lieder, die im Urteil der Ausleger am stärksten als politische, völkische Lyrik gelten, einen eigentümlichen Bruch in sich, sodaß man sich nicht entschließen kann, ein solches Urteil uneingeschränkt anzunehmen. Und ebensowenig ist aufgehoben der Gedanke, daß ein Sänger in seinem Psalm seiner eigenen Gotteserfahrung oder seinem eigenen Gottesbilde Ausdruck gibt, sodaß wir einer Abstraktion einer dichterischen Persönlichkeit begegnen, aber es zeigt sich, daß solche Abstraktionen plötzlich zusammenbrechen und der Angst vor dem Bundesgotte und der Hingabe an ihn Raum geben.

---

[1] Neuerdings unter der Frage „Gebet zu Gott und zugleich Gottes Wort?" Lamparter Psalmen I 1–72, Stuttgart 1958, vergl. Besprechung ThLtztg 1959/3, Sp. 184.

Es dürfte sich also empfehlen, die Psalmen nach ihrer Bearbeitung unter religionswissenschaftlichen, philologischen, literarischen Gesichtspunkten von der Tatsache her auch mit gleicher Intensität zu bearbeiten, daß sich Israel als das auserwählte Gottesvolk verstanden hat und in diesem Selbstverständnis die Psalmen als seine Gebete aufnahm. Nur von daher ist es übrigens zu begreifen, daß die christliche Gemeinde aufgerufen ist, in die Gebete des alten Bundesvolkes einzustimmen, dessen Geschichte in einer bestimmten, hier nicht zu erörternden Weise ihre eigene geworden ist.

Nun ist es keine Frage, daß sich die Ausdrucksformen wandeln, in denen ein Volk in veränderten Lebensbedingungen sein Selbstverständnis ausspricht. Selbst in revolutionären Brüchen kommen weithin unter veränderten Ausdrucksformen die bisherigen, tragenden Gedanken wieder hervor. So darf man also auch bei Israel unter dem Wandel des Ausdrucksformen das gleichbleibende Selbstverständnis als das erwählte Gottesvolk erkennen. Eine eingehende Untersuchung über den Bann[1] dürfte zeigen, daß unter den sich wandelnden Ausdrucksformen immer der gleiche Gedanke, das gleichbleibende Selbstverständnis ausgesprochen ist, und nur so ist auch der geschichtliche Zusammenhang mit den Problemen der Kirchenzucht zu begreifen.

Schließlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß die Auswahl dieser drei Psalmen 79, 94, 137 von der Frage bestimmt war, wie sich Israel mit der heidnischen Umwelt, mit der Erscheinung des Abfalls in den eigenen Reihen und mit dem sich erhebenden Anspruch der politischen Weltmacht auseinandersetzte:[2] Psalm 79, wie Israel Heiden begegnet und seine Position nicht bloß in der Negation behauptet; Psalm 94: Israel begegnet den Rechtsbrüchen im eigenen Bereich und muß zu dieser Erscheinung der Gottesverachtung positiv Stellung nehmen; und Psalm 137: Israel steht zwischen vergehenden und sich erhebenden Weltmächten und muß Farbe bekennen. Diese drei Psalmen werden als gebetete Antwort auf die in der Begegnung gestellte Frage nach Israels Position zu den Heiden, zu den Abgefallenen, zur politischen Weltmacht verstanden.

In diesem Interpretationsversuch gelten also folgende drei Gedanken:

---

[1] Der Verfasser hofft, eine Ansätze bietende Arbeit vorlegen zu können.

[2] Natürlich hätten auch erzählende oder lehrende Texte verwendet werden können, es ging aber wesentlich um die im Beten gewonnene Antwort.

1. Israel hat sich als Bundesvolk verstanden und nahm in diesem Glauben diese Dichtungen und Gebete auf.
2. Die Ausdrucksformen für den Glauben an den Bundesgott wandeln sich, während der Glaube selbst sich gleichbleibt.
3. In jeder dieser Dichtungen wird eine Auseinandersetzung vollzogen, in der klar einer erkannten Position nicht nur eine Negation, sondern eine aus dem eigenen Glauben erwachsene Position gegenübergestellt wird.

Benutzt wird der Masoretentext in der Kittel-schen Edition (M) und die Septuaginta in der Ausgabe von Rahlfs (LXX). Auf textkritische Untersuchungen ist in der Regel verzichtet. Die herangezogenen Kommentare sind jeweils gekennzeichnet.

Psalm 79

Stärk[1] will vv 6/7 als Citat aus Jerem. X 25 als schwerlich ursprünglich fortlassen, es ist aber nicht einzusehen, warum nicht ein Prophetenwort in einem Psalm wiedergegeben werden sollte, zudem könnte es auch genau umgekehrt sein, daß nämlich der Prophet ein Psalmwort in seine Verkündigung aufnahm.[2] In v 11 weicht LXX von M ab, der letztere hat „Kinder des Todes", mit anderen Worten: Die zum Tode Bestimmten, während der Griechische Text von „Söhnen der Umgebrachten" spricht.[3] Zu v 12 ist zu bemerken, daß im Busengewande allerlei getragen werden kann, etwa Geschenke, aber auch wie hier Zeichen der Verhöhnung und Verachtung.[4]

Über die Datierung gehen die Meinungen auseinander. Gedacht wird an die Zerstörung Jerusalems im sechsten vorchristlichen Jahrhundert,[5] wobei es für möglich gehalten wird, daß die Zerstörung des Tempels erst später geschehen wäre, er gelte doch in v 1 nur als entweiht. Andere[6] denken an die Zeiten der Makkabäer, vor allem wegen der Benutzung des Psalms im ersten Makkabäerbuch. Es erscheint mir aber zweifelhaft, ob ein im zweiten vorchristlichen Jahrhundert schreibender Verfasser einen zu seinen Zeiten ent-

---

[1] Lyrik, Göttingen 1911, P 115.
[2] So bereits OvGerlach, 1858^{4} P 177 A 4.
[3] M 79, 11 בְּנֵי תְמוּתָה LXX 78, 11 τοὺς υἱοὺς τῶν τεθανατωμένων
[4] Gunkel Ausgewählte Psalmen Göttingen 1905^{2} P 138 A 2. So bereits De Wette 1836^{4} und Baethgen 1892.
[5] OvGerlach, De Wette.
[6] Baethgen, Stärk.

standenen Psalm als ,,Schrift"[1] kennzeichnen würde. Gunkel[2] stellt dem entgegen fest, daß kein sicherer Beweis geführt werden kann, daß dieser Psalm in dieser Zeit entstanden wäre, die Hauptsache aber sei, daß man aus solchem Gedichte den Geist des Judentums erkenne, das seinen Gott bestürmt, Volkstum und Religion zu retten. Weiser[3] erklärt zu dieser Frage: ,,Diese leidenschaftliche Klage über die Entweihung des Tempels und die schwere Not, die über Jerusalem und die Jahwe-Gemeinde hereingebrochen ist, wurde im Spätjudentum zusammen mit Psalm 137 am Gedenktage der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier (587 vor Christi Geburt) und die Römer (70 nach Christi Geburt) gebetet. So wenig wie bei den verwandten Psalmen 44 und 74 läßt sich mangels konkreter Anspielungen mit Sicherheit bestimmen, ob der Psalm anläßlich der Not des Jahres 587 oder einer uns unbekannten Katastrophe der Zeit nach Esra oder der Religionsverfolgung unter der Seleukidenherrschaft (1 Makk. I 30ff; III 45; 2. Makk. VIII 2ff.) entstanden ist; jedenfalls scheint er der bedrängten Gemeinde in der Zeit der Makkabäer als Gebet gedient zu haben, vergl. 1. Makk. VII 17."

An welche Entstehungszeit man nun auch denken will, fest steht, daß von גּוֹיִם, in LXX von ἔθνη gesprochen wird. Dazu ist zu bedenken, daß bei der Verwendung[4] dieses Wortes offenbar häufig das Bewußtsein davon verschwindet, ,,daß dieser Plural sich auf eine Mehrzahl von Völkern bezieht; man versteht ihn vielmehr ohne Berücksichtigung seines sociologischen Charakters als Gesamtbezeichnung aller Individuen, die nicht zum auserwählten Volke gehören". Es ist also der Gegensatz von Gottesvolk und Heiden zu bedenken, dabei aber zugleich zu beachten, daß der Beter den angeredeten Gott offensichtlich auch als den Herrn der Heiden versteht. Beide Gedanken bestimmen den Psalm in allen Teilen: Sowohl der des Gegensatzes von Israel und Heiden, wie auch der der uneingeschränkten Herrschaft des Bundesherrn über sein Bundesvolk und alle Völker. Wird das beachtet, dann kann man nur verwundert die sehr vordergründige Behauptung Gunkels[5] lesen, der unter Berufung auf Röm. III 29 einen Partikularismus im jüdischen Kirchentum gegenüber der Hoheit des Apostels Jesu feststellt, und der sich

[1] 1 Makk VII 17 κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψεν αὐτόν
[2] AaO P 137 ff.
[3] A. Weiser Göttingen 1950 P 356 f.
[4] G. Bertram in Kittel ThWB II P 362.
[5] AaO 142 und 144/45.

darüber belustigt, daß der Satz „Schütte deinen Grimm auf die Heiden" im achtzehnten Jahrhundert im Hamburgischen Bußgebet stand und von dem durch seinen Streit mit Lessing bekannten Hamburger Hauptpastor Goeze als ein vom Heiligen Geiste diktiertes Gebet verteidigt wurde. Das Bundesvolk konnte vor seinem Bundesgott, dem Herrn aller Völker, also auch der Heiden, die die geschilderten Greuel begangen hatten, nur darum beten, daß Gott auch diese Heiden erfahren lasse, daß er ein eifriger Gott ist, der über keiner Sünde blinzelt. Hinter diesem Gebet stand jedenfalls die Gewißheit, daß Gott die Seinen zur wahren Menschlichkeit des Menschen beruft und dabei auch erhält. Er straft an seinem Volke jedes Vergehen gegen diese Menschlichkeit und wird angerufen, das Vergehen der Heiden gegen die von ihm geforderte und von seinem Volke zu übende Menschlichkeit zu bestrafen.

Die vv 1–4 schildern in der Form einer Klage alles das, was die Heiden dem Bundesvolke angetan haben: 1 der offenbar als noch benutzbar vorgestellte Tempel wird dadurch verunreinigt,[1] daß in ihm nicht mehr die Kultgemeinde des Bundesvolkes Gottesdienst hält, sondern sich in ihm möglicherweise ein anderer Kult angesiedelt hat. 2. in allen Kulturen und zu allen Zeiten ist es als eine besondere Grausamkeit verstanden worden, Leichen unbeerdigt liegen zu lassen;[2] Unsicherheit in der Frage, warum Leichen nicht an Kadaververwertungsanstalten ausgeliefert werden sollten, muß als ein bedrohliches Zeichen fortgeschrittener Unmenschlichkeit bezeichnet werden. 3. Den Männern obliegt der Dienst der Bestattung; die eigene Mannschaft ist in die Gefangenschaft gezogen, und der siegreiche Gegner betrachtet die Leichen seiner Feinde als Gegenstände. 4. Die widerfahrene Entehrung hebt jede Möglichkeit eines Gespräches miteinander auf, es bleibt nur die Klage der wehrlosen Entehrten. Der Ansatz beim Tempel ist gewiß nicht genommen, um Dinge ohne Scheu zu sagen, die JAHVE ärgern und beleidigen sollen,[3] um ihn zum furchtbaren Zorn gegen die Feinde zu entflammen, sondern vielmehr, weil der Tempel als stätte des Bundes entscheidend und grundlegend für das Leben des Volkes ist. Aller Zorn und ohnmächtige Grimm wird in das Gebet hineingenommen.

Darum hebt auch der zweite Teil des Psalms mit der Erinnerung

[1] M טמא LXX μιαίνω vergl. Hauck in Kittel ThWB IV 648.
[2] Vergl. Sophokles Antigone, dazu R. Bultmann „Polis und Hades in der Antigone des Sophokles" „Glauben und Verstehen" II P 20 ff.
[3] So Gunkel aaO 140.

an den strafenden, eifrigen Gott an, der zugleich der verborgene ist. Vor diesem Gott wird nicht nur die „vorige Sünde" – so im Luthertext – die Sünde der Väter bekannt, sondern genau ebenso die eigene Sünde und Schuld. Die Gemeinde betet nun darum, daß auch die ein so großes Unrecht vollziehenden Heiden unter die das Unrecht strafende Macht Gottes geraten. Sie sollen nicht bloß die irdischen Schätze des Volkes im Busengewande davontragen und sich der kulturellen oder oekonomischen Güter bemächtigen, sondern unter die Botschaft gestellt werden, daß Gott Gott ist, der die Menschen zur Menschlichkeit beruft und dabei erhält. Dies Gebet endet darin, daß die Gemeinde unerschütterliche Treue im Dienste gelobt.

Nun werden gewiß diejenigen,[1] die die Nöte unserer Zeit am eigenen Leibe erfahren haben, also ihre Kirchen, ihre Heimstätten, ihre Gräber, ihre Angehörigen verloren haben, die auf der Flucht unbestattete Leichen im Schnee am Straßengraben liegen sahen, von dieser im Psalm vorliegenden Schilderung großer Nöte unmittelbar angesprochen werden, aber es geht ja nicht um das Mitempfinden oder Nachfühlen, sondern darum, daß die Not selbst richtig in ihrem bedrängenden Sitz in der Existenz dieser Menschen verstanden wird. Es geht um die Frage: Ist denn Gott noch der Herr aller Menschen,[2] schweigt er zu den Unmenschlichkeiten der Gegner, straft er nur die Seinen um ihrer unbestrittenen Unmenschlichkeiten willen?

Die diesen Psalm wahrhaft betende christliche Gemeinde wird zu bedenken haben, daß es in der Christenheit kein zentrales Gebäude als Heiligtum gibt, sondern daß an die Stelle des Tempels in Israel der Herr selbst getreten ist.[3] Die Heiden bemächtigen sich aller Folgerungen des christlichen Lebens, lassen unter dem Einfluß der christlichen Abfallserscheinungen ihre mythische Umschlossenheit fallen und geraten in den Bann vergötzter Abfallsprodukte der Christenheit. Die Situation der unberührten Begegnung mit den Heiden verschwindet immer mehr und an ihre Stelle tritt die Begegnung mit den auf entsetzliche Weise verzerrten Bildern der eigenen Existenz in den Abfalls-erscheinungen.

Echtes Heidentum gibt es in unserer Welt nicht mehr. Unter dem

[1] Vergl. A. Weiser P 357: „Nur wem in ähnlicher Not die letzten Stützen einer gesicherten Existenz zerbrochen wurden, dem erschließt sich das Verständnis des Psalms, daß er ihm eine Hilfe werden kann."
[2] Also sowohl seines Bundesvolkes wie der Heiden.
[3] Vergl. Hebr. Brief.

weltweiten Einfluß der Europäischen Kultur und Zivilisation ist das Heidentum versunken, ehe es der Mission begegnete. Und die Mission muß zusehen, daß die Heiden alle mitunter in ihrem Wert zweifelhaften Größen Europäischen Lebens „im Busengewande" weggetragen, fast unbedacht und unbewußt übernommen oder längst angenommen haben, ehe sie die jene Werte prägende Macht zu Gesicht bekommen haben. Wir erleben, daß das Anliegen dieses Psalms vergangen ist; es gibt keine Begegnung mit den Heiden mehr; kein Mensch unserer Welt lebt, ohne eine Berührung mit der christlichen Botschaft gehabt zu haben, und wäre es die pervertierteste Form gewesen. Aber diese Einsicht darf nicht dazu führen, diesen Psalm seines tragenden Gedankengutes zu entkleiden in der Meinung, daß dann irgendein zeitloses Gut destilliert wäre. Gewichtig bleibt aber, daß in dieser Begegnung mit dem kämpferischen Heidentum gebetet wurde.[1]

Psalm 94

In diesem Psalm geht es um die Auseinandersetzung mit den Abgefallenen, also um eine das Bundesvolk in sich selbst gefährdende Erscheinung.

עם, λαός meint mit wenigen Ausnahmen das Gottesvolk,[2] das sich Gott in seinem freien und unbegründeten Entschluß als sein Volk erwählt hat, das zwar unansehnlich unter allen Völkern und halsstarrisch gegen seinen Herrn ist, aber dennoch durch Gottes Liebe und Bundestreue zu seinem Volke gemacht wurde. Daraus ergibt sich ein dialektisches Verhältnis zwischen Gott und seinem Volke, für das die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern oder der Ehepartner zueinander zur Klärung und leichterem Verständnis oftmals benutzt werden. Dieser Begriff des Volkes wird durch den Begriff des Erbes unterstrichen. Diesem Volke sind die Heiden gegenübergestellt.[3]

In diesem Volke gibt es nun Narren und Toren כְּסִילִים, LXX μωροί. „Was fehlt, ist die rechte Gotteserkenntnis und damit die Anerkennung Gottes und das Bekenntnis zu ihm. Es ist also Abwendung, Abfall von Gott, was hier als Torheit verurteilt wird."[4] Als Narren und Toren werden in diesem Psalm diejenigen bezeichnet, die das

---

[1] Zu dem Herrn seines Bundesvolkes und aller Völker.
[2] Vergl. Strathmann in Kittel ThWB IV P 35 ff.
[3] Vergl. jedoch Ezech. II 3! אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־גּוֹיִם הַמּוֹרְדִים
[4] Vergl. G. Bertram in Kittel ThWB IV P 837 ff.

gegenseitige Verhältnis Gottes zu seinem Volke und des Volkes zu Gott leugnen, also die Abgefallenen.

Dieser Abfall wirkt sich verhängnisvoll aus: Der Fremdling wird abgetoßen. M hat גֵּר, während LXX προσήλυτον übersetzt, also eine höchtst charakteristische Auslegung vollzieht. Der Proselyt ist ja derjenige Fremde, der auf dem Wege zur vollen Eingliederung in das Gottesvolk sich befindet. Er wird durch die Abgefallenen verhängnisvoll beeindruckt.

An zwei weiteren Stellen vollzieht die Griechische Übersetzung eine Auslegung des Hebräischen Textes:

v 17 דוּמָה in LXX ᾅδης, wobei einschränkend zu bemerken ist, daß das Hebräische Wort wörtlich Stille meint, aber in dichterischer Sprache vom Totenreich gebraucht wird.

v 19 יְשַׁעַשְׁעוּ in 94, wird in LXX 93, 19 mit ἠγάπησαν wiedergegeben. Beide Verse werden noch besprochen werden.

V 20 dürfte als Fragesatz zu verstehen sein.

Über die Entstehungszeit läßt sich nichts Bestimmtes sagen. De Wette[1] denkt an das zweite vorchristliche Jahrhundert. Baethgen[2] stellt fest, daß es Frevler, über die das Volk zu klagen hat, vor und nach dem Exil gegeben hat, er meint jedoch aus einer von ihm konstatierten Abhängigkeit des Psalms von Hiob auf eine spätere, nachexilische Zeit verweisen zu sollen. Wenn auch über den Termin nichts Sicheres auszusagen ist, so gilt doch die von allen Exegeten getroffene Feststellung, daß es solche Frevler, wie der Psalm sie schildert, in Israel immer wieder gegeben hat. Davon dürfte auszugehen sein.

Die Gemeinde, die diesen Psalm singt, weiß sich als Gottesvolk. Sie ruft ihren Herrn zur Rache gegen Leute auf, die in diesem Volke selbst das besondere Verhältnis leugnen, in dem Gott und Volk zueinander stehen. Das Volk bekennt seine Ohnmacht diesen Frevlern gegenüber, sodaß es nur den Bundesherrn selbst anzurufen vermag – v 1–4 –. Die folgenden Verse schildern, was diese Gottlosen und Übertäter tun – 5–7 –, sie denken nur an den eigenen Vorteil ohne jede Rücksicht auf Glieder des Gottesvolkes; sie verachten sogar die, die unter dem besonderen Schutz des Bundesherrn stehen. Schließlich gehen sie sogar so weit, daß sie behaupten, Gott achtete nicht auf sie, jede Verbindlichkeit ist vor ihrer Willkür zerbrochen, keine Überlieferung gilt. In doppelter Weise werden

---

[1] AaO P 481 ff.
[2] AaO P 293 ff.

nun die Abgefallenen selbst angeredet – v 8–10 – und auf ihre Verantwortung als Glieder des Volkes hingewiesen: Einmal wird ihnen vorgehalten, daß sie als Ebenbilder Gottes selbst sehen und hören; da sollte Gott nicht sehen und hören? Und dann wird ihr Blick darauf gelenkt, daß Gott Herr und Lehrer aller Heiden und Menschen ist und ihre Schandtaten nicht sehen sollte? Gerade diese Anrede zeigt, wie verzweifelt die Lage des Bundesvolkes vor den Abgefallenen ist: Sie leugnen ja nicht nur den Bund Gottes mit seinem Volke, sie bestreiten auch, daß sie aus seiner Hand Hören und Sehen empfingen, und daß Gott der Herr der Geschichte ist. V 11 ist die Überleitung zum folgenden Gebet; in ihm kommt zum Ausdruck, daß Gott alle Menschen in ihrer vollständigen Sündenverderbnis durchschaut, also nicht nur die Abgefallenen und die Heiden, sondern auch die Glieder des Gottesvolkes. Es ist Gottes schlechthin unbegreifliche Liebe, daß er sich anreden läßt. Das nun folgende Gebet gliedert sich in drei Teile: V 12–15 wird der Mensch gepriesen, der in die Erziehung des Herrn genommen ist und durch sein Gesetz gelehrt wird, unter der Herrschaft der Frevler nicht zu vergessen, daß auch sie seine irrenden Brüder sind, mit denen Geduld zu üben ist, bis sie aus ihrer Willkür genommen, jeder Möglichkeit des Handelns beraubt sind und nur unter dem Urteil ihres Herrn stehen. Denn auch wenn sich im Bundesvolke die Frevler breitmachen, hält Gott ihm die Treue, sodaß die Seinen ihn anrufen können in der Gewißheit, daß Gottes Recht bleibt und am Ende als der unantastbare Lebensgrund sichtbar wird. „Recht muß doch Recht bleiben" ist nicht Vertrauen auf irgendein positives Recht, sondern Vertrauen auf Gottes Recht setzende Anrede. V 16–19 wenden diese Gedanken auf den Beter selbst an. Wo sollte er unter der Verhöhnung der Frevler Halt finden? Nichts macht ihnen Eindruck. Gott und sein Bund sind nicht vorführbare Güter. Der Fromme lebt mitten im Nichts, in der furchtbaren Dunkelheit der Sündenmacht, allein in der Hand seines Herrn. Alle verfügbaren Güter tragen die Spuren des Mißbrauches an sich; auf sie kann sich kein Frommer berufen. Sicherheit ist nur in der im Glauben ergriffenen Hand seines Herrn. תַּנְחוּמִים, LXX αἱ παρκλήσεις, geben der geängsteten Seele Freude oder nach dem griechischen Text lieben sie. Die Verwendung[1] von παράκλησις im Zusammenhang mit der Synagogen-

---

[1] Vergl. Akta XIII 15 λόγος παρακλήσεως Philp. II 1 παράκλησις ἐνχριστῷ. Dazu die Aufsätze des Verfassers: Akta XIII 15–21 Analyse einer lukanischen Predigt vor Juden. NTS. Mit Furcht und Zittern, zum Verständnis von Philp. II 12. NT-Brill.

predigt läßt vermuten, daß auch hier nicht an irgendwelche billigen Vertröstungen zu denken ist, sondern an die Predigt als „Gottes Wort im Menschenwort". V 20–23 schließen dies Gebet ab. Gott hat den Machthabern zwar ihre Macht verliehen, sich aber nicht mit ihrem Mißbrauch identificiert. Der Mißbrauch der Macht hebt nicht auf, daß sie empfangen ist. Machthaber, die freveln, können zwar den Gliedern des Gottesvolkes schwere Lasten auflegen, ja sie trotz ihrer Unschuld verurteilen, aber Gott bleibt der Gott der Seinen, auch wenn sie im Mißbrauch seines Gesetzes durch solche Frevler Unrecht leiden müssen. Gott schützt die Seinen und zieht jene zur Verantwortung.

In diesem Psalm ist mit großer Einheitlichkeit die Auseinandersetzung des Bundesvolkes mit seinen abgefallenen Gliedern durchgeführt. De Wette[1] deutet das einmal behutsam an, daß von ungerechten israelitischen Richtern oder Parteihäuptern, von ungerechten Auslegern des Gesetzes die Rede sein könnte. Stärk[2] verbaut sich jede Möglichkeit, diesen Psalm zu verstehen, indem er die „starke religiöse Persönlichkeit" des Verfassers preist, „die gleich weit entfernt war von kleinlichem Rachegefühl wie von engherzigem Partikularismus" und deren „Gebetsleben" ein „Zug geistiger Reinheit und stolzer Erhabenheit über ethisch ungeläuterte Frömmigkeitsmotive" anhaftet. Hier ist nicht gesehen, was diesen Beter umtreibt: Daß im Gottesvolke sich solcher Frevel breit machen kann. Denn das ist doch gerade das Aufregende an dieser Erscheinung des Abfalls: Die Abfallenden kennen ja das, wovon sie abfallen, sie leugnen ihre Verantwortung vor Gott und verachten ihn bewußt. Auch Weiser[3] scheint nicht hinreichend diese Umstände zu beachten: Die Erziehung im Bunde, die Belehrung im Gesetz sind ja in Geltung – v 12/13 – aber die Machthaber mißbrauchen dennoch alles. Glieder der Gemeinde sind Frevler. In dieser hoffnungslosen Auseinandersetzung bleibt den Getreuen nur das Gebet. Hier wird nicht vordergründige Apologetik oder Polemik betrieben, sondern betend die totale Ratlosigkeit eingestanden, die der Abfall immer erzeugt.

Dem Heiden gegenüber ist die Stellungnahme des Bundesvolkes einfach: Ihm ist der Bundesgott, der Herr aller Völker zu bezeugen, damit er auch in das Bekenntnis zu diesem Herrn aller Völker und Richter aller Menschen einstimme. Der Abgefallene kennt diese

[1] AaO 481 ff.
[2] AaO P 214.
[3] AaO 410 ff.

Botschaft, weiß von diesem Herren, aber er leugnet Gott, den Schöpfer, den Allmächtigen, den Vater von alters her; er wirft sich zum Maß aller Dinge auf und unterwirft alles seiner Willkür. Das Furchtbare in dieser Lage ist, daß der Fromme und Gläubige keine Beweismittel in der Hand hat, sodaß er mit seiner Frömmigkeit und seinem Glauben durch die Willkür der Anderen vor aller Welt selbst in den Verdacht solcher subjektivistischen Stellung gerät und keinerlei objektive, schlechthin gültige und allgemein anerkannte Argumente besitzt, mit denen er den Abgefallenen entgegentreten könnte. Worauf er auch verweisen will, alles gerät durch die Allgemeinherrschaft der Willkür in das gleiche Licht des Subjektivismus: Du hast eben diesen Glauben, ich halte es mit der von mir gehandhabten Auslegung des Gesetzes und meiner Wissenschaft. Dieser Vorgang macht jede Auseinandersetzung mit jeder Form des Abfalls ungeheuer schwierig. Das gilt bereits für den Beter dieses Psalms, hat aber uneingeschränkte Geltung für jede spätere Erscheinung: Die Auseinandersetzung mit dem Judentum oder mit dem Islam, aber auch mit jeder weiteren Erscheinung des Abfalls bis hin zum Nihilismus kreist um diese Fragen.[1]

Schließlich muß noch ein Vers besprochen werden, gerade in der Übersetzungsdifferenz zwischen דּוּמָה und ῞Αδης. Der Beter weiß, daß er sein Leben dem Schöpfer verdankt, der in seinem Bunde mit seinem Volke auch das Leben erhält und bewahrt. Er weiß auch, daß die Abgefallenen ihr Leben nicht aus der Hand Gottes empfangen und durch sein Handeln mit ihnen erhalten sehen wollen, sondern alles in ihrer eigenen Macht zu haben meinen, die sie gewiß nicht als individuelle Mächtigkeit des Einzelnen, sondern als die dem Menschengeschlecht innewohnende Macht verstehen. Gegen diese Gott ganz und gar ausschaltende These kann dir Fromme nichts sagen, weil er Gottes Macht nur als Widerfahrnis, aber nicht als verfügbaren Gegenstand hat. Die öffentlich geltende Relativie-

---

[1] Dies Problem wird jetzt öfters gesehen:
A. J. Toynbee „Kultur am Scheidewege" P. 244: „Der Kommunismus, eine andere unserer modernen Religionen, ist meines Erachtens ein Blatt aus dem Buche des Christentums, das man herausgerissen und mißverstanden hat. Ein anderes solches Blatt ist die Demokratie; es ist, fürchte ich, auch herausgerissen und, wenn nicht mißverstanden, doch seines Sinnes zur Hälfte beraubt worden, indem man es aus seinem christlichen Zusammenhange gerissen und verweltlicht hat." Und Hermann Hesse erörtert im „Glasperlenspiel" den Gedanken, daß die in diesem Buch behandelte Erscheinung „nur eine verweltlichte und vergängliche Neben- und Spätform der christlich-abendländischen Kultur sei und von ihr einst würde wieder aufgesogen und zurückgenommen werden". Zur wissenschaftlichen Erörterung der damit angedeuteten Probleme sei auf Oldham, H. Frick und Gogarten verwiesen.

rung macht alles relativ. Diese Versuchung könnte den Gläubigen zum Bruch des Bundesverhältnisses führen; damit würde er den Geber seines Lebens und den Erhalter alles Lebens in der Todesbedrohung verlieren und also in die Stille versinken, in der Gott nicht mehr redet. Die Griechische Übersetzung Ἅδης Totenreich für Hebräisch דּוּמָה Stille deckt diesen Sinngehalt des Wortes zu.[1] Stille wird verstanden allein von dem in seinem Worte den Bund stiftenden und erhaltenden Gott her. Totenreich aber läßt den Glauben daran offen, daß Gottes Bund auch die Toten umschließt. Der Griechische Übersetzer ist schon für Gedanken offen, die der ursprünglichen herben Gestalt des in seinem Wort schaffenden und Leben erhaltenden Bundesgottes fern liegen.

Für die Auseinandersetzungen mit jeder Form des Abfalls ist gerade das Verständnis des Todes entscheidend. Wird dieses welthafte Leben als in sich ruhende Ganzheit verstanden, dann ist der Tod eben der schlechthin alles abschließende Punkt. Darüber können auch solche Mythologoumena wie ,,Fortleben in der Gemeinschaft'', ,,Umschlossenbleiben des Einzelgliedes von der Gesamtheit der Menschheit'' nicht hinwegtäuschen, sodaß von hier aus die Gesamtheit ein solches Gewicht erhält, daß das Einzelschicksal darunter verschwindet, und jede ihm angetane Ungerechtigkeit entschuldigt ist. An diesem Punkte wird sichtbar, daß auch diese Abfallspositionen trotz ihrer Behauptung der innerweltlichen Klarheit und Wissenschaftlichkeit vom Glauben an die durchzusetzende Gemeinschaft und Gesamtheit her leben, im Grunde also einer utopischen Schwärmerei verfallen sind. Steht dagegen dieses innerweltliche Leben auf dem Glauben daran, daß sein Träger es nur als ein Empfangender hat und auch diese Welt empfängt, daß er also der stets Gefragte und zur Antwort Aufgerufene ist, dann wird der Tod verstanden als Übergang von der stets akuten Versuchung der Selbstmächtigkeit und Willkür zur Aufhebung dieser Versuchung, sodaß der Mensch dann wirklich das ist, was er in seinem Wesen eigentlich ist: Empfänger alles Lebens in Ewigkeit. Nur wo der Mensch sich selbst als ein Angeredeter versteht und also um seine unaufhebbare Verantwortung weiß, wird das Schicksal des Einzelnen auch nicht überfahren. Diese Überlegungen zeigen nun aber auch, daß der Fromme angesichts des Abfalls für diese Abergläu-

---

[1] Die dichterische Verwendung des Wortes für Totenreich läßt ein noch vorhandenes Wissen um die abgründige Bedeutung dieses Wortes vermuten.

bigen oder Irrgläubigen oder Ungläubigen nur beten kann, also niemals zu vergessen vermag, daß dieser Andere sein abgefallener Bruder im Bundesvolke ist, der die gleiche Geschichte hat wie er. Versteht sich der Gläubige nicht mehr als ein Empfangender, was er nur betend kundtun kann, sondern als ein glücklicher Besitzer, was sich in der Veränderung seines Betens zeigt, dann wird er in jedem, der seine Position ablehnt, einen unversöhnlichen Feind erblicken, den zu bekehren oder zu vernichten er stets bedacht ist.[1] Gerade weil der Beter dieses Psalms sich als einer versteht, der aus der Hand des Bundesherrn mit seinem Volke alles empfängt, kann er in dem, der diesen Bundesherrn leugnet, nicht einen Feind sondern nur einen irrenden Bruder erkennen. Darum kann er in seiner menschlich hoffnungslosen Lage nur seinen Bundesherrn zur Rache anrufen.

Psalm 137

Die in den vv 3 und 8 bestehenden textlichen Schwierigkeiten können hier übergangen werden. Der LXX-Text wird als bestmögliche Interpretation benutzt.[2]

Untersucht werden muß das letzte Wort des Psalms: סֶלַע nach Gesenius[3] Fels, in Psalmen öfters metaphorisch gebraucht. LXX hat πέτρα das Wort für den gewachsenen Felsen. Gesenius führt des Näheren aus, daß das Wort eigentlich Spalt, Felsenkluft, als schützendes Versteck geeigneter Felsen meint. Die Kommentare äußern sich nicht zu diesem Wort, Cullmann[4] nimmt keine Notiz davon, auch Clavier[5] äußert sich nicht darüber. Dabei läßt die Benutzung des bestimmten Artikels sowohl im Hebräischen wie im Griechischen Texte vermuten, daß es sich nicht um irgendeinen beliebigen Stein handelt, sondern um einen bestimmten Felsen. Auch aus der umfangreichen Arbeit von Joachim Jeremias ist nichts zu entnehmen.[6] Nun sind alle Kommentatoren einig darin, daß der Psalm am Ende der babylonischen Gefangenschaft entstanden sein dürfte, wahrscheinlich von einem Vorsänger angesichts der zerstörten Stadt

---

[1] Ein „Beatus possidens" kann die Lage eines stets neuen Empfangens nicht ertragen, sondern muß eine greifbare Sicherung haben, die in der Regel im Codex, im Programm, in der orthodoxen Lehrformel erblickt wird.

[2] Vergl. die Bemerkungen in Kautzsch's AT.

[3] In seinem bekannten Handwörterbuch.

[4] Cullmann in Kittel ThWB VI P 94 ff.

[5] In „Neutestamentliche Studien für Bultmann" 1954.

[6] Joachim Jeremias „Golgatha" Leipzig 1926.

gedichtet und im Wissen davon, daß die Stunden des Glanzes für Babel nach der Eroberung durch die Perser gezählt sind. Daraus könnte geschlossen werden, daß mit diesem bestimmten Felsen der Felsen des Tempelberges gemeint ist, der in der Geschichte Israels eine ausgezeichnete Rolle spielt. Soweit ich sehe, wird wohl Jud VI 20 das Wort mit bestimmten Artikel הַסֶּלַע für einen Altar benutzt, aber an keiner Stelle für den Felsen des Tempels zu Jerusalem. Das wäre an sich noch kein entscheidender Einwand gegen die hier vorgetragene These, mahnt aber zur Vorsicht. Mit aller gebotenen Zurückhaltung wird hier die Meinung vertreten, daß es sich bei dem Felsen in V 9 um den Felsen des Tempels zu Jerusalem handelt.

Wenn man in den üblichen Wegen der Auslegung der Psalmen als nationaler Lyrik Israels, die durch die christliche Botschaft überwunden sei, diesen Psalm betrachtet, ist man versucht, nach dem Motto ,,Gott strafe...'' seinen Inhalt so wiederzugeben: Auf die Wasser der Ilm schauten wir und weinten, wenn wir an die Freiheit dachten![1] Aber diese Versuche stoßen etwa bei den Worten ,,Des Herrn Lied'' in V 4 auf Grenzen, die klar machen, daß mit dieser Auffassung entscheidende Positionen vernachlässigt oder gar vergewaltigt sind. Hier wird als besonders dringlich klar, daß dieser Psalm nur verstanden werden kann, wenn beachtet bleibt: Israel hat sich als Gottesvolk verstanden, selbst in jenen Zeiten, in denen dies Verständnis verdunkelt wurde. Aber die Exegese kann nicht davon absehen, daß solche Abweichungen vom legitimen Selbstverständnis in Israel selbst revidiert wurden. Wie sollte sonst der Kampf der Propheten verstanden werden? Und sollte nicht gerade die Aufnahme dieses Psalms als Gebet vor jedem nationalistischen Mißverständnis eindringlich warnen?

Dann können solche Sätze, wie die folgenden, nur mit Verwunderung und eindeutiger Ablehnung zur Kenntnis genommen werden:[2] ,,Noch waren die Saitenspiele der frommen Sänger nicht zur Freude gestimmt; noch war die Republik und der Tempeldienst nicht vollkommen hergestellt.'' oder ,,Der Psalm hat hohen poetischen Wert; er ist aus einem gefühlvollen, kräftigen Gemüte hervorgegangen. Der Dichter führte im Notfalle wohl eben so kräftig das Schwert, als er das Saitenspiel handhabte.'' oder[3] ,,So durch-

[1] Weimar liegt an der Ilm, in der Nähe lag das Konzentrationslager Buchenwald.
[2] De Wette aaO 604 ff.
[3] Baethgen aaO 412 ff.

laufen die Empfindungen die Stufenleiter der Wehmut, des Unwillens und des grimmigen Hasses, und die nach langem Verstummen zum ersten Male wieder erweckte Leier tönt aus in eine schrille Dissonanz." oder[1] „Es liegt etwas furchtbar Großes in dieser poetischen Verklärung national-religiösen Hasses." oder[2] „Die grausige Leidenschaft der letzten Worte atmet den glühenden Hauch des Judentums, das sich auf Haß und Rache versteht, und ist von dem edlen und reinen Geiste des Neuen Testamentes weit entfernt. Was uns aber von jedem jüdischen Altertum trennt, das sind nicht nur einige Auswüchse, die man leicht hinnehmen könnte, sondern das ist das Prinzip: Die unmittelbare Verbindung, die im Alten Bunde Volkstum und Religion geschlossen haben, existiert für das Christentum nicht mehr." oder[3] „Man wird nicht ohne Erschütterung hier zusehen, wie der Dichter in den Abgrund menschlicher Leidenschaft stürzt, doch darf man diesen menschlich begreiflichen Ausbruch des Hasses, wie er auch in Jes 13, 16 uns entgegentritt, weder verallgemeinern und ihn als die einzige Haltung des Alten Testamentes gegenüber Babel ansehen (vergl. Jer. 29,7), noch darüber vergessen, wie ernst und männlich der Dichter zuvor um die Gewißheit und Ehre seines Gottes gerungen hat, ehe ihn die menschliche Leidenschaft übermannte."

Es ist also die dringliche Aufgabe einer eingehenden Analyse dieses Psalms das notvolle Gebetsanliegen herauszufinden, das den Beter umtreibt, und die benutzten Sätze in ihrer für sich genommen grauenvollen Formulierung nach den in ihnen liegenden Gedanken zu befragen.

In diesem Psalm ist Zion Ausdruck für das Zentralheiligtum des Gottesvolkes, in dem es sich zusammengehalten und als Gottesvolk bewahrt sah. Die Zerstörung des Tempels und der ihn umgebenden Stadt mußte die Frage entstehen lassen, ob denn nicht damit eine Verwerfung des Volkes durch seinen Bundesherrn geschehen sei. In der Trauer über die Zerstörung des Tempels und der Stadt halten aber die Glieder des Gottesvolkes daran fest, daß sie Gottesvolk sind und bleiben. Denn die Erwählung haftet nicht am Ort, sondern an der Verheißung, an der Zusage des Bundes, wenn auch das Volk als irdische Erscheinung, als welthafte Größe, einen irdisch vorfindlichen Ort, eine Stätte haben muß in der Welt.

---

[1] Stärk aaO 229 f.
[2] Gunkel aaO 245 ff.
[3] Weiser aaO 529 ff.

Dieser Ort ist durch die Zerstörung des Tempels und der Stadt weggenommen, und in dem Festhalten an der Erwählung entstand die Frage, ob denn nun das Volk nicht etwa an anderer Stelle einen Ort in der Welt finden könnte. Israel hat diese Frage verneint. Das kommt in V 4 zum Ausdruck. In der Aufforderung der Babylonier an das gefangene Volk, Zionslieder zu singen, und das heißt doch: den schönen Gottesdienst des Herrn auch in der Fremde zu halten, liegt kaum eine Verhöhnung;[1] und wenn sie als solche geplant war, verstanden wurde sie als versucherische Aufforderung, nun doch am neuen Ort im Festhalten an ihrem Erwählungsglauben sich einzurichten und einen neuen Tempel in der neuen Heimat aufzubauen. Dazu kommt aber noch ein weiterer Gedanke. Die heidnischen Völker rings um Israel sahen in ihren Königen die Gottheit verkörpert, die in dieser Gestalt Gesetze gebe und Recht statuiere, während Israel sich mit seinem Könige und mit seinen Priestern dem Bundesgotte unterworfen sah. Jedes andere Volk erkannte in seiner Niederlage den Untergang seiner Gottheit, sah sich also veranlaßt, wollte es überhaupt noch weiter leben, die Gottheit der Sieger anzunehmen, sich also total zu assimilieren und also im anderen Volke aufzugehen. Israel aber sah seine Niederlage als Folge seines Ungehorsams, seines eigenen Abfalls vom Bundesgotte an, der dem Volke trotz allem die Treue halten wollte. Die Sieger über Israel konnten sich über einen solchen Glauben nur verwundern und an das Volk – vielleicht mit Hohn, aber das ist gewiß nicht eindeutig! – nur immer wieder neu die Aufforderung richten, sich zu assimilieren. Israel aber hielt im Entsetzen über sich selbst nun dem Bundesherrn die früher versagte Treue, hörte also in den Ereignissen den Bußruf seines Herrn und erkannte seine Hand am Werk. Es sah in der Wegführung vom Heiligtum während der ganzen Dauer der Gefangenschaft das Schweigen Gottes und konnte darum keine Zionslieder singen. Denn diese Lieder sind ja Antwort der Gemeinde auf Gottes Gegenwart in seinem Heiligtum. Darum hat auch die Septuaginta in Jes XL 2 das Wort ,,Priester'' eingefügt:[2] Die Aufforderung, zum Herzen Jerusalems zu reden, wird an die Priester gerichtet, die bis dahin angesichts der Zerstörung des Tempels und der Stadt nur Klagelieder hatten singen können. Jede

---

[1] Zu V 3 schrieb O. v. Gerlach aaO ,,Nicht eigentlich zum Hohne, es war vielmehr der Wunsch der fremden Herrscher, daß die Jüdischen Ansiedler ihrer Heimat vergessen sollten.

[2] ἱερεῖς, λαλήσατε εἰς τὴν καρδίαν

Wendung zum Sieger war also für diese Gefangenen nicht etwa bloß Abfall von der eigenen Nation, sondern Verrat am Bundesherrn, der sich dies Volk als sein Volk erwählt und es gerade als sein Bundesvolk so geschlagen hatte. Abfall aber war Leugnung der Tat Gottes und konnte nur mit dem Bann geahndet werden, dem völlig vernichtenden Ausschluß aus dem Bundesvolke. Hier wird als Motiv dieser Sätze das Grauen vor dem so furchtbar zuschlagenden Bundesherrn sichtbar, der des Volkes Leben und der Fremden Geschicke regiert, der ihnen allen Zeit geben und jede Zukunft abschneiden kann. Wenn dies alles gilt, dann wird schließlich noch dies gesagt werden müssen: Für das Verständnis als Bundesvolk ist es schlechthin entscheidend, daß es angeredet ist. Diese Anrede geschah in der Zeit dieses Psalms im Tempel zu Jerusalem. Erst viel später tritt die Tora stärker und schließlich entscheidend an die Stelle des Tempels. Für diesen Psalm aber gilt: Nur im Tempel zu Jerusalem kann der in seinem Vollzug das Volk erhaltende Gottesdienst geschehen. Israel beugt sich unter die strafende Hand seines Herrn, indem es auch in der Fremde darauf wartet, wieder in Jerusalem und im Tempel auf Gott zu hören und ihm dort zu antworten. Dieser das Volk erhaltenden und in Jerusalem und seinem Tempel geschehenden Anrede dient sogar der Fremde.[1] Auf diesem Hintergrunde wird die gegebene Antwort deutlich: Wir sind in der Fremde, wir können die Zionslieder, des Herrn Lied nur in der Heimat singen, und das heißt doch dort, wo die Väter sind, mit denen der Bund geschlossen worden war. Gottesdienst ist für Israel niemals nur religiöse Versammlung der gegenwärtigen Glieder, sondern meint immer Einordnung in die Geschichte, die der Bundesgott mit den Vätern begonnen hat. Darum können diese Gottesdienste nur in der realen Verbindung mit diesen Vätern gehalten werden. Das den Vätern gegebene Land ist Heimat, weil die dort ruhen, mit denen der Bund geschlossen worden war, mit denen im gottesdienstlichen Geschehen Verbindung besteht dadurch, daß Gottes Volk das Volk als Ganzes mit den Vätern und den kommenden Generationen meint.

Nun weiß der Sänger dieses Psalms, daß er nur in dieser im Gottesdienste stets neu vollzogenen Verbindung mit den Vätern sein Leben haben kann. Darum allein muß er solche Fluchformeln ge-

---

[1] Der Perserkönig Kyros.

brauchen, bei deren Erfüllung jede Möglichkeit eines Handelns und Redens, ja das Leben selbst endet. (vv 5 + 6)

Die heidnischen Nachbarn, denen sich Israel niemals, auch bei gelegentlichen Anwandlungen dazu, völlig assimilierte, empfanden Israel als einen Fremdkörper, wollten es auslöschen, mußten dementsprechend über den Sieg Babylons, der Weltmacht, lebhafte Freude empfinden und die Austilgung fordern. Mit dieser Forderung sprachen sie aber zugleich ihre heidnische Position aus: Nun ist erwiesen, daß Israels Gott machtlos ist, im Siege der Babylonier hat ja ihr Gott gesiegt. Dies Gebet ist also nicht von nationalistischem Haß diktiert, sondern betet um Offenbarung der Macht des Bundesherrn gegenüber der heidnischen Behauptung, daß mit seinem Bundesvolke auch der Bundesgott besiegt worden sei. Die Zuschauer in dieser Auseinandersetzung, eben diese Heiden, werden nicht etwa der Weltmacht preisgegeben, von deren Ende Israel weiß, mag sie nun Assur oder Babal oder Ägypten oder Persien heißen, sondern Israel betet darum, daß ihnen die Macht des Bundesgottes aufgehe und damit die Machtlosigkeit ihrer Götzen und der Weltmacht selbst (v 7). Zuletzt wird die Weltmacht selbst angeredet, die Israel das Ende hat bereiten wollen, und zwar nicht nur im Sinne einer Einverleibung eines Volkes in den eigenen Herrschaftsbereich, sondern vielmehr, wie bereits in v 3 zum Ausdruck gebracht, mit dem Ziele, dies Volk auch in seiner eigentlichen Existenz als Bundesvolk dadurch auszulöschen, daß es sich der Weltmacht assimiliert. Dem Tenor des Ganzen dürfte es also entsprechen, wenn an dieser Stelle nicht mit Luther ,,Du verstörte Tochter Babel'' oder mit Baethgen ,,Du Todgeweihte''[1] gelesen wird, sondern ,,Verwüsterin''.[2] Es kann aber durchaus sein, daß der Ausdruck absichtlich in der Schwebe gelassen worden ist, daß also sowohl ,,Verwüsterin'' wie auch ,,Verwüstete'', sowohl ,,Elend Bringende'' wie auch ,,ins Elend Gestoßene'' zu lesen ist, Israel als Bundesvolk kann der Weltmacht nur wünschen, daß sie vernichtet wird, also nicht mehr die ihr anvertraute Macht mißbrauchen kann. Daß Israel auch davon weiß, daß auch die Heiden ihre Gaben, einschließlich ihrer Macht, vom Bundesgott, dem Herrn aller Herren und Gott aller Völker, empfangen, zeigt die Achtung, die dem Kyros entgegengebracht wird,[3] wie auch die Mahnung des Jeremia: ,,Su-

---

[1] Baethgen aaO 412; dem entspricht LXX Ps 136 8: ταλαίπωρος
[2] So oder ähnlich De Wette, Stärk, Gunkel, Budde, Weiser.
[3] Vergl. Deutero-Jesaja.

chet der Stadt Bestes!"[1] Dies Gebet ist nicht nur von Revanche-Gedanken durchdrungen, sondern erbittet vielmehr, daß die Weltmacht gehindert werde, die ihr anvertraute Macht zu mißbrauchen (v 8). In den Kindern liegt die Zukunft jedes Volkes auf Erden, das bringen auch Psalmen zum Ausdruck, etwa Psalm 127, 3–5. Vers 9 spricht den leidenschaflichen Wunsch aus, daß dieser Weltmacht ihre Zukunft abgeschnitten werden möge. Nun ist aber daneben zu beachten, daß es im Bundesvolke den Bann gab. Der klassische Text für diesen Zusammenhang ist 1. Sam. XV. Der Bann ist nicht nationalistisches Strafgericht am überwundenen Feinde. Gerade dieser Abschnitt zeigt, daß es nationalistische, oekonomische oder ähnliche Beweggründe waren, die Saul veranlaßten, das Gericht nach eigenem Ermessen, also als König wie andere Könige auch, durchzuführen.[2] Der nachdrückliche Protest Samuels dagegen läßt erkennen, daß der Bann Vollzug des vom Bundesgott verhängten Gerichtes an denen ist, die sich dem Bundesvolke und in ihm seinem Bundesherrn entgegengestellt haben.[3] Der Bann ist demnach als Maßnahme zum Schutze des Bundesvolkes vor denen anzusehen, die dem Bundesvolke Hindernisse bereiteten. Gerade der Bericht von Samuels Trauer über Sauls Ungehorsam[4] läßt erkennen, daß es sich nicht um einen Ausbruch religiöser oder nationalistischer Leidenschaft handelt, sondern um den schmerzhaften Gehorsam gegen den Bundesgott. Auch das Urteil Samuels über Sauls Aktion macht dies ganz deutlich: „Ungehorsam ist eine Zaubereisünde, und Widerstreben ist Abgötterei und Götzendienst. Weil du nun des Herrn Wort verworfen hast, hat er dich auch verworfen, daß du nicht König seiest".[5] Im vorliegenden Psalm wird der begrüßt, der der Vollstrecker des Bannes an der Weltmacht wird, sie hindert, je wieder ihren gottlosen Willen durchzusetzen und dem Gottesvolke zu widerstreben. Jes. XLVII[6] läßt erkennen, daß Kyros, der Perserkönig, der Babel überwand, als Vollstrecker des Bannes an Babel betrachtet wurde. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß an den Zionsfelsen zu Jerusalem[7] gedacht ist. Gerade die zurückkehrende Gemeinde mußte vom Tempel als ihrem Zentrum alles erwarten. Dann bedeutete dieser grauenvolle Fluch ebenso wie die Selbstverfluchung zuvor nichts Anderes als die Preisgabe an den Herrn aller Herren.

---

[1] Jerem. XXIX 7.
[2] 1 Sam. XV 9 und 15.
[3] 1 Sam. XV 16 ff.
[4] 1 Sam. XV 35.
[5] 1 Sam. XV 23.
[6] Jes. XLVI 11 ff. und XLVII.
[7] Vergl. die Ausführungen zu סֶלַע und πέτρα

Er wird gepriesen, der der Weltmacht am Tempelfelsen das Ende bereitet, die Zukunft abschneidet.

Dieser Psalm stellt sich dar als Auseinandersetzung Israels mit der Weltmacht, auf deren Seite sich die heidnischen Nachbarvölker Israels geschlagen haben. Diese Weltmacht hat Israel schwer getroffen mit der Vernichtung des Tempels und der Stadt Jerusalem, sowie mit der Wegführung der Bevölkerung in die babylonische Gefangenschaft. Sie hatte von Israel die Assimilierung gefordert und war bereit, diesem Volke unter gewissen Umständen einen Raum für seinen Tempeldienst zuzugestehen. Die Bedingung aber, von der sie niemals abgehen würde, war die vorbehaltlose Anerkennung der Weltmacht als einziger, das ganze Leben durchdringender, totalitaerer Macht auf Erden. Israel aber durfte nicht davon abgehen, daß der Bundesgott der stets Antwort Fordernde ist und bleibt, und daß jede innerweltliche Macht nur in Grenzen, und wären es nur die der Zeit, Geltung beanspruchen kann, und schließlich, daß auch die Weltmacht ihre Macht vom Herrn empfangen hat und nur in Verantwortung vor ihm richtig verwenden kann.

Dieses Problem hatte die junge Christenheit ebenso zu bewältigen, wie Apokal. und Röm. zeigen![1] Und für die im Bereiche des umfassenden Abfalls lebende Christenheit unserer Zeit wird diese Frage immer eine brennende sein: Wie soll sie in dieser Welt stehen, in der von ihr verlangt wird, sich ihr einzuordnen, sei es als gerade noch geduldete Stätte einer überalterten Frömmigkeit oder als angeblich nötige Grundlage der je eigenen Position. Sie kann sich kämpferisch mit jeder möglichen totalitaeren Weltmacht auseinandersetzen und an ihre Stelle zu treten versuchen. Sie kann sich damit begnügen, der Weltmacht die weltanschauliche Grundlage zu liefern, also nach der dann gern benutzten Terminologie die Seele im Leibe zu sein. Sie kann als die Fremde in der Welt sein und für die Dauer der Welt in einem vom eigenen Wesen her bestimmten Verhältnis ihr gegenüberstehen. Es kann hier nicht der Ort sein zu zeigen, in welcher Weise nun die Christenheit ihr Verhältnis zur Welt praktiziert hat, und welche Gebete sich je nach ihrem Stande als EKKLESIA PRESSA oder als EKKLESIA TRIUMPHANS ergeben haben und ergeben könnten. Daß aber die Frage nach der Stellung des Gottesvolkes zur Weltmacht eine sehr ernste und umfangreiche Problematik umschließt, das dürfte jedem deutlich geworden sein.

---

[1] Apokal. XIII + XIV, Röm. XIII.

Wenn das Gottesvolk in seiner Stellung zu der es bedrängenden und unterdrückenden Welt vor seinem Gotte betet, der Welt möge die Zukunft abgeschnitten werden, die Bedrängnis möge von dieser Seite her aufhören, kann es dieses Gebet gerade in dem Wissen von seiner eigenen Stellung der Welt gegenüber nicht anders aussprechen als in dem konkreten Wunsche, daß dieser Weltmacht die in seiner Jungmannschaft gegebene Garantie seiner Zukunft zerstört werde. Die christliche Gemeinde kann das Ende ihrer Bedrückung durch die Welt nur im Kommen ihres Herren und im Enden dieser Welt sehen. In ihrem Herrn und seiner Gegenwart in Wort und Sakrament empfängt sie ihr Leben. Auch sie kann in der sich vollziehenden Assimilierung ihres Lebens zur Welt nicht singen und beten, wie sie es in der Gegenwart ihres Herrn tun könnte. Darum wird auch sie jedes Angebot der Assimilierung energisch zurückweisen müssen, weil das im Grunde nichts Anderes bedeutet als: An die Stelle ihres Herrn tritt die Totalitätsansprüche erhebende Welt, ihr Lied und ihr Gottesdienst sollen diese Welt bestätigen. Betet die Christenheit um das Ende der Welt und das Aufhören der Bedrängnis durch die Weltmacht, dann kann sie nicht davon absehen, daß sie zugleich Welt und herausgerufene Gemeinde ihres Herrn der Welt gegenüber ist. Sie betet um das Enden der Selbstmächtigkeit bei sich selbst und den jungen Gliedern der Gemeinde und positiv gewendet um den rechten Gehorsam allermeist wie bei den Vätern so auch jetzt und bei den kommenden Generationen.

REVEREND PHILIPPUS BALDAEUS – HIS PASTORAL WORK IN CEYLON, 1656–1665

DOOR

S. ARASARATNAM [1]

Peradeniya (Ceylon)

In the annals of Protestant Christianity in Ceylon, the name of Rev. Baldaeus must take an important place. On his shoulders fell the task of founding the reformed faith in Ceylon, with all its attendant difficulties, soon after the expulsion of Portuguese power from the island. In 1656 Colombo, the capital city, had fallen to the Dutch and by June 1658, the remaining Portuguese footholds in Mannar and Jaffna were removed. With the flag came the cross. Apart from the normal incentives to promote proselytising activity, the East India Company had more urgent reasons to back this policy with the full weight of its power and patronage. For some time after the expulsion of the Portuguese from Ceylon, their power was very much in evidence in this quarter and it took another six years or so for their strongholds along the Malabar coast to be completely annihilated. The coastal areas of Ceylon and Madura were littered with the successful results of the policy of conversion of Catholic missionaries, and the Catholic religion and Portuguese power were inextricably inter-connected. These Catholic communities were then so many pockets of potential Portuguese support and, if Dutch power was to be established with any degree of security and if they were to realise the aims of their policy in Ceylon, these people had to be weaned away from Catholicism to the Protestant faith. The work of reforming the Ceylon Catholics as much as that of converting the non-Christian fell to the Rev. Baldaeus.

At the age of 21, in 1654, Baldaeus completed his theological studies in Amsterdam and was ordained a Minister of the Reformed Church. The urge to devote himself to the task of evangelism in far off lands must have been great, for in two years he accepted service under the Company as a Predikant and proceeded to the East. He came at a time when the Dutch were making a concerted attempt to expel Portuguese power from Ceylon and the South Indian coast.

---

[1] De schrijver van dit artikel is lecturer in het Department of History aan de universiteit van Ceylon, auteur van het werk *Dutch Power in Ceylon* (1658–1687), Amsterdam 1958.

He took up residence in Galle, a port in the south of Ceylon, which the Dutch had held for some time, and from there accompanied Dutch forces as army chaplain. As each station successively fell to the Dutch – Tuticorin, Nagapatnam, Mannar, Jaffna – Baldaeus was there to take charge of the religious establishments of the Catholics, to convert the Churches into Chapels.

Political conquest being complete by July 1658, the Dutch settled down to organise an orderly administration. It was discovered that there were over a hundred thousand indigenous Christians spread all over the island,[1] whose care, protection, and further growth must necessarily take an important place in the Company's administrative structure. There were also a number of churches constructed by the Catholics, some of them huge and magnificent structures, others small thatched roof huts; these ought not to be allowed to deteriorate but put to the best possible use for the new regime. Particularly was this so in the old Kingdom of Jaffna, an indigenous Kingdom occupied and ruled for a long time by a Tamil-speaking people till 1619, when it lost its independence to the Portuguese power. Catholic proselytising activity had concentrated here with considerable success and in 1658, when the Kingdom fell to the Dutch, it was found that there were over 50,000 Tamil Christians here and about 150 churches scattered in its innumerable villages.[2] It was felt by the political authority that Rev. Baldaeus could work most profitably in this area. In the middle of 1658, he was appointed as Chief Predikant in the Commandary of Jaffna where he remained till the end of his sojourn in the East. Jaffna was thus the main theatre of his religious activity and the innovations he made in methods of proselytisation were based on the experiences of his work among these people.

The problems of spreading the Reformed faith were many and varied. In the first place, there was the difficulty of weaning away the Catholics from a set of beliefs which they had recently been converts to, and to put across to them the differences between Catholicism and Protestantism. This was made no easier by the fact that as between popular Hinduism and Catholicism there was some similarity, at least in its outer forms of worship, while the form of

[1] Corte verhaal van de gestalte der kerken en scholen van Gale ende die daeronder sorteeren op 't eiland Ceijlon aan d' E.E.H.H. Bewindhebberen en de deputeerde tot de Oost-Indische Kerkelike Saken – Henricus Bougart, 4 February 1660. Koloniale Archief (Hereafter referred to as K.A.), 1120 f. 322.

[2] Van Goens to Governor General and Council, 6 July 1658, K.A. 1117 f. 287.

Protestant worship was in appearance completely alien and unfamiliar. While then Catholicism could have been, and indeed was, put across to the indigenous inhabitants in a manner that would not conflict violently with his traditional beliefs, could this be done with Protestantism? Throughout a century and a half of its existence in the East, particularly in South Asia, ingenious Catholic missionaries had devised novel means of access to the mind and the heart of the non-Christian. The process of indigenisation of Catholicism had gone on during this time. A Father Roberto de Nobili, a St. Francis Xavier had arisen from time to time to give a stamp of originality and individuality to this process. The success of their efforts was there for all to see in the middle of the 17th Century in the form of pockets of Christian communities in Ceylon and all over the Indian coastline. Now Rev. Baldaeus was called upon to perform, or at least to initiate, for Protestant Christianity what had already been done for Catholicism.

To some extent the opposition of Catholicism was settled by the political predominance of Dutch power. The Dutch never permitted any Catholic priest of whatever nationality to enter their dominions and this helped Baldaeus in his work in the Jaffna area. But conditions were different in the city of Tuticorin and the ports along the coast of Madura, where there were several Catholics. This area came under the administration of the Governor of Ceylon and as such Baldaeus's pastoral work had to be extended there too. Here the prohibition of Catholic priests was not effective and the converts stood doggedly by their Catholic faith. The experience of Baldaeus with these people demonstrates practically the difficulties confronted by Protestantism in its competition with Catholicism. Baldaeus's efforts to make them accept the Reformed faith were a failure and they continued to go with their children into the interior of the land, at great inconvenience and risk to themselves, to practice their religion with Catholic priests. Baldaeus records a particular instance in Tuticorin where the Paravas boycotted the Church after the Dutch took it over. When he confronted some of them and asked them why they did not come to Church for their devotions, they replied that it was because the Church was now bare of its images and adornments. The Dutch were opposed to images and therefore they wanted to have nothing to do with them.[1] Baldaeus admits

[1] Baldaeus, *Naauwkeurige beschrijvinge van Malabar* en *Choromandel en het Machtige Eyland Ceylon.* (Amsterdam, 1672) Part I, p. 150.

complete failure in his efforts to make an impression on the coastal Catholics.

Language was another great barrier. If Rev. Baldaeus was to be something more than a Dutch padre administering to the spiritual needs of Dutch protestants, officers of the Company living in the city of Jaffna, he had to learn the language of the people. Nothing was more distasteful to him than to take such a limited view of his duties. He wanted to get down to the people, to know them more and understand them. He wanted to learn of their social habits, their religious beliefs. A lot of the pioneering work had been done already by Portuguese missionaries and much of it was available to him in manuscripts in the Portuguese language found in Cochin. Most of what they said about South Indian society and religion applied also to the Tamils of north Ceylon. Probably because Protestant evangelism in the East was recent, no great attention had yet been paid by their pastors to the study of Asian languages. In fact the prevailing trend was to instruct a section of the native inhabitants in Dutch and seek to communicate with them through this language. Baldaeus rejected this view outright on the ground that it was easier for the few to study the language of the many than for the many to study the language of the few.[1] Baldaeus was thus one of the pioneers of Protestant efforts to become proficient in Asian languages. His example was followed up later by a few Dutch predikants in Ceylon, some of whom became proficient in Tamil, others in Sinhalese.

Baldaeus realised that these problems should best be tackled throughout the whole island consistently and in a concerted manner. They should be faced as island-wide problems and common principles evolved that would serve as solutions everywhere. Especially was this so with regard to manner in which the Reformed faith could be put across to the people. If a suitable formula could be evolved which would be simple enough to be understood by the common man and at the same time be true to the fundamentals of the faith, then a great step forward would have been taken in the propagation of their religion.[2] Baldaeus realised, as did the several missionaries in the East who preceded him and succeeded him, that there was no purpose in seeking to burden the mind of the prospective convert with theological disputations or to involve him in the subtler nuan-

[1] Baldaeus, II, p. 174.
[2] Baldaeus, II, p. 174, 151.

ces of the Christian religion. As Baldaeus himself and other observers of the time had noted, the knowledge of the Catholic converts of their religion was very elementary and limited to the repetition of some articles of faith.[1] And this was all that could be achieved by anyone, given the conditions of the time. Much of the groundwork had thus been done and all that was left to Baldaeus was to introduce modifications consonant with Protestant beliefs into a system that had already been streamlined by the Catholics. I will not deny, he says, that their lead suited me well and I have willingly followed their footsteps in the reformation of all the churches and schools of Mannar and Jaffna, as long as this did not go against our religion, but was in keeping with the genius of the people of the land.[2] The result was the working out of a question-and-answer formula containing the fundamentals of the faith in an easily digestable form. This form was standardised and followed throughout the island in both the Sinhalese and the Tamil languages.[3] It was taught in all the schools and a thorough knowledge of it became the test of whether an individual was fit for baptism and admission into the Protestant Church.

Simultaneously, the study of the Tamil language was seriously undertaken. Here Baldaeus's knowledge of the Portuguese language was of immense use because there was in Jaffna at this time a group of Tamils who were quite well versed in Portuguese. Thus, through the medium of Portuguese, Baldaeus could be led into the mysteries of the Tamil language. He was able to get hold of a good interpreter, Francois by name, who was well versed both in Tamil and in Portuguese. With his help Baldaeus began the study of Tamil. His aim was to create a body of Christian literature in the Tamil language which would make the ordinary Tamil familiar with the various aspects of the Christian religion, without having constantly to depend on the clergy. The translation of essentials was first undertaken – the Lord's Prayer, the Ten Commandments, the Articles of Faith. These were published in Rotterdam in 1671 as small booklets and are reproduced in Baldaeus's own work, *Beschrijving van Malabar and Coromandel*.[4] His own study of Tamil, though zealously pursued in traditional style – writing on sand, writing on olas with

[1] Baldaeus, II, pp. 150–1. Van der Meyden to Directors of V.O.C. 29 January 1662, K.A. 1124 f. 20.
[2] Baldaeus, II, p. 151.
[3] Baldaeus, II, p. 151.
[4] Baldaeus, I, between pp. 190 and 191.

iron pens, etc – did not take him very far in the knowledge of the language. This was partly because of his innumerable duties as chief predikant of Jaffna and partly his rather sudden departure from Ceylon in 1665. He confesses that he found his studies hard-going, and the intricate and innumerable grammatical rules that governed the use of written Tamil did not make it any less easy. He, however, seems to have set about it intelligently and he has bestowed to posterity the results of his first attempts. His book contains the complete Tamil alphabet, both written in the Tamil script and transliterated in Roman. He has also an elementary grammar of Tamil, where he lists some basic rules of grammar such as the verbal declensions, the various cases of the noun, the use of singular and plural, etc.[1] The exact degree of concrete achievement may have been not very significant, but, considering the difficulties involved and the pioneering nature of his work, it was certainly of considerable importance.

The conflict between traditional social practices and the Christian religion confronted every Evangelist and Baldaeus had to deal with this problem. Baldaeus found it less easy than did the Catholic missionaries who preceded him to reconcile himself to the social customs of his Christian converts. It was observed that even though the people changed their religion, they clung tenaciously to their ways of life. He noted, with disapproval, the retention by the Christians of 'pagan' marriage customs. When Christian couples were married in Church, for example, they continued the practice of tying the *Thali* or bracelet round the brides neck as a symbol of marital union.[2] Baldaeus tried his best to uproot this custom. So was it also with regard to the habits of vegetarianism that was inborn in Tamil society of that age. Here again the new converts were reluctant to take to the consumption of non-vegetarian food as this would have made them outcastes in the eyes of their neighbours. Baldaeus had disputations with them and tried to argue them out of this habit and here too not with much success. The evidence shows that Baldaeus never really understood or was fully conversant with the life and habits of the country, due partly to his short residence there and his poor knowledge of the language of the people. His superficial comments on, and feeble attempts to change, these practices show that he had not made any serious effort at

[1] Inleydingh tot de Malabaarsche Spraak-konst, Baldaeus, I, pp. 191–8.
[2] Baldaeus, II, pp. 182–3.

fusion and indigenisation comparable to what was done by his Catholic predecessors.

Baldaeus paid great attention to the establishment of schools and the education of the young. This was to be a major weapon in his efforts at conversion. Each church had a small extension to it where the school was housed. Instruction in the ,3 Rs' was to be given with the main aim of making them good Christians. Attendance in schools was compulsory and fines were imposed on parents whose children did not attend school. There were about 30 schools in the entire Kingdom with as many as 18,000 children on roll.[1] Baldaeus was keen to provide all these schools with good schoolmasters and recommended to the Government that this be done on the Company's account. But this was too much for the parsimonious authorities of the Company, who insisted that the schools must pay their own way, i.e. through monies collected as fines from the people.[2] Insufficiency of school masters to manage this wide network of schools was a constant complaint of Baldaeus.

Baldaeus was keen on giving to the Protestant Church in Ceylon some central organisation and some cohesion. So far Predikants were appointed to various Commandaries or Districts into which the island was divided for afministrative purposes. In February 1659, with the blessing of the political authority, all the Predikants in Ceylon met at Colombo. Their declared aim was to come to some agreement among each other as to the means to be adopted for the establishment and development of the Church in Ceylon. Baldaeus played an important part in the deliberations of this Assembly. On purely doctrinal matters, they came to some agreement over the conducting of Church ceremonies such as marriage, baptism, etc. The duties of the Predikant were defined. He was to preach to the indigenous population twice every Sunday and in his absence this would be done by the *krank-bezoeker*. On weekdays he was to be free to devote himself to the study of the local language. Catechism was to be conducted by him on Sunday afternoons in Church and on Thursdays in school. The questionnaire formula submitted by Baldaeus was accepted. Some amount of coercion was to be employed to prevent the back-sliding of converts. Failure to attend services regularly was punishable with a fine. These regulations brought

---

[1] Baldaeus, II, pp. 161–4.

[2] Instructie voor Opperkoopman Pavileon, door Van Goes, 31 October 1658, K.A. 1121, f. 201.

about a certain degree of uniformity in the practices of the Protestant Church in Ceylon.[1]

This Assembly took some decisions regarding matters of Church administration which were of great importance. These decisions brought up the issue of relations between Church and State in Ceylon. The Predikants decided that it was necessary to institute some centralised authority to deal with religious matters in Ceylon. They put forward the idea of a presiding church, but this status was to be held in rotation by every one of the Churches of the island. This presiding Church would receive and reply to correspondence coming from outside. Every year one of the Predikants, by turns, was to conduct a tour of inspection of the Churches of Ceylon. Once in three years there was to be a general gathering of all Predikants.[2] Though these were approved by the Ceylon Government, when the recommendations went up for final approval by Batavia, the latter had much to say. They saw that if they permitted any trend towards centralisation of the various Churches in the island, it would be the beginning of endless conflicts with the State. The Church would then be in a position of greater strength in its relations with the State. They turned down the proposal of a presiding Church by rotation and ordered that all correspondence be attended to by the Church of Colombo or any other place where the Governor shall have his residence. They also clamped down on the proposal to conduct island wide tours of inspection on the ground that the task of seeing that the Churches and schools in the island are in proper order belonged to the Governor and Council and it was sufficient if each Predikant looked after his own individual Church. For similar reasons they turned down the proposed triennial congress of Predikants.[3] The political authority desired to keep the religious officers in strict subordination and in isolation to one another. If under the Portuguese is seen the one extreme where religious dignitaries were a great power in the land, the Dutch went to the other extreme of keeping their ministers as nothing more than paid servants of the State. People like Baldaeus, more imaginative and diligent in their work

[1] Sommarisch Verhael van het gene in de generaele vergaderinge aller Ceilonsche predikanten tot de meeste stichtinge van Godes kerk op desen Eijlande Ceijlao in February 1659, binnen Colombo Verhandelt is, en behandigt aen de Ed. H. Rijckloff van Goens. K.A. 1121, ff. 611–13.

[2] Ibid. f. 613.

[3] Gov. General and Council to Governor of Ceylon. 28 August 1659. India Office Library, Hague Transcripts Third Series, Vol. V.

than the ordinary rung of Dutch padres in the East, were bound to come into conflict with such a narrow interpretation of their functions.

It was over the question of the control of schools that the conflict came to a head. It has been seen above that Baldaeus looked upon the net work of schools in Jaffna as his chief asset in the work of conversion. These schools were spread over almost every village in the land and was a vital point of contact with the rural folk. The Church Assembly of 1659 had passed that each Predikant should periodically inspect the schools in his jurisdiction and generally be in charge of their maintenance. The policy of the Government, however, was that the political authority was responsible for the maintenance of schools and that the Predikants should merely do what they are told. For this purpose they appointed an administrative officer known as the *scholarch* from among the Company's servants. He was responsible to the Commander of the Province for all matters relating to the schools. He it was who appointed and dismissed school masters and imposed discipline. He went out on periodic tours of inspection of the schools and took with him the Predikants. Though in other parts of Ceylon, it was strictly laid down that the Predikant should not go on his own to visit the schools unaccompanied by the *scholarch*, in Jaffna this rule was relaxed, with due deference to the position occupied by Baldaeus and in recognition of the good work done by him.[1] He was given a greater degree of freedom and independent control over the churches and schools under him.

In 1664 political control over religious matters was tightened further. Governor Van Goens, returning from Batavia for his second term of office, was instructed by the Supreme Government that the Predikants were not to be admitted in any matter of administration and supervision.[2] Van Goens's effort to give effect to this instruction brought him into head on collision with Baldaeus. On the basis of this, instructions were issued to the *scholarchen* all over the island, including Jaffna, further enhancing their power as against that of the Predikants. The Predikants now could not journey into the country, on any business whatsoever, without orders from the Commander or the Dissave of the Province. They could not give any

---

[1] Van Goens to Directors, 28 september 1663. K.A. 1131, f. 604.

[2] Memoir for Van Goens and Council of Ceylon from Governor General and Council 5 september 1664. India Office Library. Hague Transcripts, Third Series, Vol. VI.

orders on any matter to the village headmen or any subordinate native officers. The power to punish children and impose fines or to remove them from the rolls was taken away from their hands.[1] Baldaeus found it impossible to accept these impositions and publicly repudiated them. He declared that he would not work under these humiliating restrictions and asked in July 1665 that he be relieved of his duties in June of the following year. The Governor and the political authority were taken aback at this drastic decision, for there was no doubt that Baldaeus was the most successful of Dutch ministers in Ceylon and, being yet in his early thirties, seemed to have many more years of fruitful service ahead of him. The political Council of Ceylon considered his request very untimely and appealed to him to stay on for at least two more years.[2] One of its members, Adrian Van Rheede, was sent to Jaffna to persuade him. Baldaeus replied curtly that he had already conveyed his intention to the Supreme Government at Batavia and was now awaiting their orders. Van Goens took objection to this and considered it a personal affront to him, besides being greatly disrespectful of the political authority in Ceylon. He repudiated the implied suggestion that the Predikants are subordinate to none but the Government at Batavia, and that in Ceylon the administration of Church affairs did not come under the purview of the Ceylon Government. The Political Council of Ceylon passed a resolution reiterating its complete control over all matters, temporal and spiritual, in the island.[3] The great admiration and respect which Van Goens and other officials had for Baldaeus now turned into intense hatred.

It is not possible to make an impartial assessment of this dispute for all the facts are not now available. Baldaeus makes no reference to it in his work except in hushed undertones. On the other hand, the letters of the Company's officials now began to present Baldaeus as a pompous man who sought to lord it over the administration. They talk of the great lengths to which they had gone in accommodating him. He had been granted an increase in his salary and had been given a house and property of his own choice. More privileges were given to him than to the other Predikants. This is the gratitude he shows to the Company for all this. He should rather be called a

[1] Van Goens to Josephas Vosch and Council of Jaffna, 10 December 1665, K.A. 1142 f. 973.

[2] Resolutien van Raad van Ceylon, 6 August 1665. K.A. 1142 f. 1090.

[3] Resolutien van Raad van Ceylon, 4 November 1665, K.A. 1142 ff. 1009–1015.

hireling (*huyrlinge*) than a shepherd (*herder*).[1] This was too drastic a change of attitude from the praises that were being showered on him till as recently as an year back that it should not be taken very seriously. The Governor was piqued that a subordinate officer in Ceylon should have not heeded his words, and his subsequent action reveals this prejudice. Baldaeus had given an years notice to be relieved from office and he probably expected to be sent back to Batavia and posted to any other Eastern quarter. The Council of Ceylon ruled that, since he had defied their authority, he should be summarily despatched to Holland in the next available vessel. Though he agreed to continue till a successor arrived, he was sent out by the end of 1665. From the Cape of Good Hope, he sent a letter to the Governor General at Batavia, complaining over this shabby treatment.[2] He had not even been given time to wind up his private affairs satisfactorily and as such suffered considerable loss. The Supreme Government itself was critical of this treatment. Thus an unfortunate quarrel brought to a premature end a career which was just beginning to show returns.

It is a fact that full use was not made of the undoubted talents possessed by Reverend Baldaeus, and for this the Company's system must take a large share of blame. The obvious predominance of its commercial character and the strict control exercised over its territories made impossible the evolution of an imaginative religious policy in the island. Baldaeus himself repeatedly drew attention to the very materialistic approach of the age he was living in. There is a tone of regret throughout his work that he could not do more for the establishment of Christianity in the East. There is no doubt about the value of what little he was able to achieve, for succeeding missionaries built up on foundations laid by him.

[1] Van Goens and Council to Directors, 28 December 1665. K.A. 1142, ff. 545–6.
[2] Governor General and Council to Van Goens and Council, 13 September 1666.

DE ONDERLINGE VERHOUDING VAN WOORD EN BEELD IN DE CHRISTELIJKE KERK

DOOR

W. F. DANKBAAR

Groningen

Samenhang van woord en beeld

Nu meer en meer het inzicht veld wint, dat in onze protestantse kerken naast de prediking en de sacramentsbediening, het gebed en het lied, ook het beeld een plaats behoort te hebben, is het zaak dat wij ons er rekenschap van geven, welke rechten het beeld tegenover het woord kan laten gelden, welke beider functies zijn, waar hun grenzen liggen en in welke rangorde zij staan. Niemand ontkent de nabuurschap en enge verwantschap van woord en beeld. Het dichtst liggen zij bij elkander, ja vallen samen in het oude beeldschrift, zoals o.m. de Egyptenaren dat kenden: ieder figuurtje stelt een begrip, een woord voor en brengt deze voorstelling levendig voor de geest. Met het letterschrift is het maar gradueel anders: daar vormen de letters symbolen voor woorden en dienen als voertuig van het gedachte of gehoorde naar het zichtbare woord. Maar ook bij het beeld, dat de kunstenaar ons voor ogen stelt, nemen wij er doorgaans geen genoegen mee de indruk daarvan te ondergaan, doch wij vragen ons af wat het ons ,,zegt'' en trachten dit ook in woorden uit te drukken, al zal ons dat meestal maar ten dele gelukken. Omgekeerd bemerken wij, dat het gesproken of geschreven woord onmiskenbaar een zeker beeldend karakter draagt: het roept bij ons een beeld op, dat wij ,,zien'', wij stellen ons er iets bij voor. En naarmate het over diepzinniger dingen gaat, zal het gesprokene meer en meer beeldend zijn, d.w.z. het zal in de vorm van gelijkenissen gaan aanduiden waartoe het met abstracties niet bij machte is. Het zichtbare beeld kan het gesproken of althans gedachte woord niet geheel ontberen, evenmin kan het woord het zichtbare of althans voorstelbare beeld missen. Maar in welke verhouding staan zij nu eigenlijk tot elkander?

Wij mensen hanteren allen het woord, de taal is het instrument voor de uitdrukking van onze geest, dat ons allen gemeen is en het verkeersmiddel bij uitnemendheid in onze menselijke samenleving. Daarentegen zijn er mensen met weinig gevoel voor beelden, voor kunstzinnige expressie en zij menen wellicht, dat zij het beeld zeer wel kunnen missen. Zij beschouwen het als een toevoegsel en feitelijk

overbodige versiering; de woorden, desnoods de formules, zijn hun volkomen genoeg om te leven. Zo menen zij. Maar speelt het beeld, ook in het leven van de meest prozaïsche mens, niet een oneindig gewichtiger rol dan hij aanvankelijk geneigd is toe te geven? Is het in de cultuurgeschiedenis niet gedurig aanwijsbaar, dat men het op geen enkel gebied kan stellen met woorden alleen of met beelden alleen? Dat is ook in de christelijke kerk zo. In de eerste eeuwen mogen de kerkgebouwen beeldloos zijn geweest, maar in elk geval was er het sacrament. Zelfs de mystiek, die zich aan iedere zinnelijkheid tracht te ontworstelen, is uitbundig in symbolische taal en heeft zich niet zelden ook aan zichtbare beelden gevoed. Er mogen beeldenstormen hebben gewoed, maar op de een of andere wijze heeft het beeld altijd zijn plaats gehad en behouden. Zelfs de kaalste gebouwen konden daaraan niet ontkomen, want gewitte wanden, nuchtere vensters en een armelijke preekstoel zijn in zekere zin ook beelden, vormgeving van een gedachte. Telkens nemen wij dan ook waar, hoe men van een woord uit grijpt naar een beeld of omgekeerd van een beeld uit zoekt naar een woord. Het is een zaak van meer of minder, maar nooit van alles of niets. Terwijl op het ogenblik de protestanten op zoek zijn naar verantwoorde beelden, om die in hun kerken te dragen, komen zij onderweg rooms-katholieken tegen, die zich beijveren om de beelden uit hun kerken te verwijderen. De overdaad en vaak gruwzame lelijkheid ervan, ook wel een toenemende spiritualiteit hunner devotie, dringen hen tot deze stille zuivering en men kan thans menig rooms-katholiek kerkgebouw aantreffen met nauwelijks een enkel beeld er in. Niemand denkt er echter aan, dat daarmee het beeld er verdwenen zou zijn: het is alleen grotendeels opgegaan in de architectonische vormgeving van het gebouw[1] en verder is er altijd nog het sacrament op het altaar en heel de symboliek van de eredienst naast en zelfs boven het woord van de priester.

Hiermee moge dan de samenhang van woord en beeld in de christelijke kerk geconstateerd zijn, van het probleem dat daarin schuilt heeft zij zich doorgaans onvoldoende rekenschap gegeven. Mede daaraan is het te wijten, dat in de ene tijd de beelden te lichtvaardig aanvaard werden – met al de gevolgen van dien – om in een andere tijd weer radicaal te worden uitgewezen. Toen de kerk in het oosten de beelden eenmaal had geaccepteerd, heeft zij de verering daarvan

---

[1] Zie b.v. *Kunst en Religie, tijdschrift voor religieuze kunst*, 41ste jrg., 2/3 (1959), blz. 36.

gewettigd door eenvoudig van de uiterlijke beeltenis te verwijzen naar degene, die erdoor werd afgebeeld. Van al de concilies is er slechts één, dat de verhouding van woord en beeld aanroert, nl. het vierde Constantinopolitanum (869–870). Daar staat te lezen: ,,Wij bepalen, dat het heilige beeld van onze Heer Jezus Christus, aller Bevrijder en Verlosser, met gelijke eer moet worden aangebeden als het Boek der heilige Evangeliën. Want zoals wij allen door middel van de welsprekendheid der letters, die in het Boek zijn neergeschreven, het heil verkrijgen, zo trekken door middel van de beeldende werking der kleuren verstandigen en eenvoudigen gezamenlijk voordeel uit hetgeen voor ogen is; want wat het woord predikt en aantoont in letters, dat doet ook het schrift, dat in de kleuren is''.[1] Hier is zelfs van enig onderscheid in de functies van woord en beeld niets te bespeuren. Iets dieper was Nicephorus, een voorstander der beelden in de ikonoklastische strijd zijner dagen (ca. 750–824), reeds op deze kwestie ingegaan. Naar zijn mening staat het beeld niet lager dan het woord, omdat immers ook de woorden zelf beelden zijn van zaken, doch de beeldende kunst is direkter en leidt ons rechtstreeks tot de zaken zelf.[2] Maar onze vraag is, of het beeld op generlei wijze een woord nodig heeft om ons tot de zaak zelf te leiden, en indien wel, in hoever? Verder heeft men in de oude Griekse kerk de beelden aanbevolen als boeken voor de eenvoudigen,[3] welke theologische rechtvaardiging vooral in het westen – ondanks Augustinus' geringe waardering er voor[4] – ingang heeft gevonden, met name onder invloed van Gregorius de Grote. ,,Want wat voor hen, die kunnen lezen, de Schrift is, dat levert de schilderij voor de eenvoudigen, die alleen maar zien, omdat de onwetenden daarin aanschouwen wat zij moeten navolgen en zij, die geen letters kennen, daarin lezen; vandaar dat speciaal voor de heidenen de schilderij in de plaats staat van het lezen''.[5] Of inderdaad datgene wat de beelden voor ogen stellen hetzelfde is als wat de woorden doen vernemen, is een vraag, die door deze redenering niet wordt opgelost.

In de Reformatie werd de discussie beheerst door de beeldendienst,

---

[1] Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Nr. 337.

[2] *3de Antirheticus*, *M.P.G.*, 100, c. 881. Zie: A. J. Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit* (diss. Gron.), 's-Gravenhage 1952, S. 116.

[3] H. Frhr. von Campenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, in: *Zeitschr. für Theologie und Kirche*, 49 (1952), S. 44 f.

[4] Aug., *De doctr. chr.*, 2, 25, 39. Zie: F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, Utrecht-Brussel 1949, blz. 352.

[5] Greg. Magn., *Epistula ad Serenum ep. Massiliensem*, *M.P.L.*, 77, c. 1128 seq.

waartegen alle hervormers met kracht van bijbelse argumenten hebben gefulmineerd, als zijnde bijgeloof en afgoderij. Maar over de verhouding van het beeld tot het woord krijgen wij doorgaans weinig te horen. Bucer, die matiging in het verwijderen der beelden aanbeval, omdat het misbruik immers het goede gebruik niet uitsluit en den reinen alles rein is,[1] spreekt er evenmin over b.v. Marnix, de geharnaste verdediger van de beeldenstorm; voor deze is de zaak afgedaan als hij constateert, dat ook het argument van de boeken der eenvoudigen slechts een voorwendsel was geworden, waaronder ,,a esté introduite une abhominable idolatrie que les cheueus nous doyuent dresser quand nous y pensons''.[2] Op hetgeen Luther, Zwingli en Calvijn gezegd hebben over het probleem, dat ons bezighoudt, kom ik in ander verband terug.

In de tegenwoordige tijd duchten de voorstanders van de beeldende kunst in de protestantse kerken terecht generlei gevaar meer van bijgeloof en afgoderij; niemand denkt daaraan.[3] Doch dikwijls bestaat ook bij hen weinig helderheid, in welke betrekking woord en beeld tot elkander staan. Zo volstaat b.v. Paegelow, op soortgelijke wijze als de ikonophielen in de oude kerk, met te verklaren: ,,Was der Erzieher in der religiösen Unterweisung durch das gesprochene Wort zu erreichen sucht, den Inhalt evangelischer Erkenntnis zu vermitteln, erstrebt der religiöse Künstler durch sein Werk''.[4] Maar kan dat beiden, onafhankelijk van elkander, in dezelfde mate gelukken en is die ,,Inhalt'' in beide gevallen precies dezelfde? Beluisteren wij Von Haebler: ,,Auch das Bild ist Wort oder Wortgefüge und in der Lage selbständige Aussagen zu machen, ohne bei dem gesprochenen Wort anleihen zu müssen''.[5] Is deze zelfstandigheid inderdaad zo volstrekt? Hij vervolgt: ,,Daraus darf natürlich nicht geschlossen werden daß das ,Wort Gottes' sich durch Bildern ersetzen läßt''. Uiteraard! Het Woord Gods laat zich door niets vervangen, ook niet door het gesproken woord der prediking. Hier begaat von Haebler een μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, maar roert het

---

[1] Bucer aan Zwingli, Straatsburg 19 apr. 1524, *Corp. Ref.*, *Zwingli's Werke* VIII, S. 171 ff.

[2] *Vraye Narration et Apologie des choses passées aux Pays-Bas, touchant le Fait de la Religion en l'An M.D.LXVI*, 1567, ed. J. J. van Toorenenbergen, *Philips van Marnix van St. Aldegonde, Godsdienstige en kerkelijke geschriften*, 's-Gravenhage 1871, blz. 103. Evenzo in: *Van de beelden afgeworpen in de Nederlanden*, 1566, in *a.w.*, blz. 1–34.

[3] *Rapport over Beginselen van Kerkbouw*, in: *Documenten Nederlandse Hervormde Kerk, 1945–1955*, 's-Gravenhage z.j., blz. 429.

[4] P. Chr. Paegelow, *Bildende Kunst und evangelische Erziehung*, Berlin 1957, S. 103.

[5] H. C. von Haebler, *Das Bild in der evangelischen Kirche*, Berlin 1957, S. 86.

punt niet aan, of het beeld dan wèl het mensenwoord vervangen kan.

Ten onzent heeft Van der Leeuw in zijn ,,Wegen en grenzen'' diepzinnige en originele – ook wel gewaagde en tegenstrijdige – dingen gezegd over woord en beeld, maar hij laat deze en andere uitdrukkingsvormen in de religie naast elkander staan, zonder dat hij hun principiële onderlinge relatie aan een nauwkeurig onderzoek onderwerpt. De orde, die hij voor een theologie der kunsten opstelt, is de volgende:[1]

Dans	– Beweging Gods	God de Vader	– Schepping
Drama	– Spel Gods		
Woord	– Lof Gods		
Beeld	– Beeld Gods	God de Zoon	– Verlossing
Bouwen	– Huis Gods		
muziek	– Geest Gods	– God de Heilige Geest	– Eschatologie

Reeds deze betrekkingen komen mij bijzonder willekeurig voor. Zouden dans en drama niet op de verlossing betrokken kunnen zijn, woord en beeld niet op de schepping en de eschatologie? Nu blijkt het, dat Van der Leeuw deze betrekkingen niet exclusief wil opvatten. Zo heeft het woord ook te maken met de schepping en de eschatologie, maar het benadert deze slechts van het beeld uit, omdat God zich het allerbijzonderst openbaart naar de wijze van het beeld, nl. in de incarnatie. ,,Een theologie, die historisch denkt en transcendent. die de menswording Gods in het middelpunt stelt, zal het middelpunt der kunsten in het Beeld zoeken''.[2] Maar kan zij dat doen vóórdat het woord over de menswording, die immers als zodanig onaanschouwelijk is – zonder gedaante of heerlijkheid – door haar vernomen en gesproken is? Over de verhouding van woord en beeld laat Van der Leeuw ons in het onzekere.

Raadplegen wij nog het uitnemende rapport van de Nederlandse Hervormde Kerk over ,,Beginselen van kerkbouw'', dat eveneens een pleidooi levert voor de beeldende kunst in de kerken. Het prijst de didaktische waarde van de verbeelde Schrift voor de tegenwoordig zeer visueel ingestelde mens en zegt: ,,Bovendien kunnen de beeldende kunsten vaak op even treffende wijze als menige leerrede de betekenis van een figuur of van een gebeuren in het licht stellen. Werken van beeldende kunst bezitten het vermogen direct aan te

[1] G. van der Leeuw, *Wegen en Grenzen*, Amsterdam 1948[2], blz. 465 vlgg.
[2] *a.w.*, blz. 304.

spreken, zonder het intermediair van het redelijke verstand: zij kunnen regelrecht tot de ziel spreken en ons daarmede ongeweten dingen openbaren... Wij zijn thans ver genoeg van het rationalisme der negentiende eeuw verwijderd om te beseffen dat begrip en inzicht langs andere paden dan enkel langs de weg der rede en der leerrede bereikbaar is''.[1] Ook wanneer wij met de strekking van deze woorden kunnen instemmen, blijven toch enkele vragen over: hoever strekken dat ,,directe vermogen'' en die ,,regelrechte'' sprake zich uit, m.a.w. in hoever is de beeldende kunst onafhankelijk van het woord der prediking, gaat zij daarboven uit of blijft daarbij ten achter?

Wie de verhouding van woord en beeld aan de orde stelt, kan daarover niet anders spreken dan uit zijn persoonlijke overtuiging. Want beide hangen ten nauwste samen met het diepste wat in de mens leeft. Niet alleen ieder volk, maar ook ieder mens spreekt zijn eigen taal. Geen twee mensen bezigen precies dezelfde woorden, ieder is herkenbaar aan zijn eigen woordgebruik. En zelfs als zij hetzelfde woord in de mond nemen, dan zeggen zij nog niet hetzelfde. Achter hun woorden schuilt een diep geheim, dat onuitgesproken blijft of althans nooit nauwkeurig met de woorden samenvalt. Precies zo is het met het beeld. Oneindig gevarieerd zijn de beelden, die de mensheid in alle landen en tijden heeft voortgebracht; er zijn stijlen in te herkennen, waarin het levensgevoel van een bepaalde groep in een bepaalde periode tot uitdrukking komt. Naarmate de individuen zich losmaken uit hun gemeenschap vertonen ook de beelden van een kunstenaar zijn eigen stijl en vertegenwoordigen zijn persoonlijke geheim. Het beeld kan dit geheim wel benaderen, maar nooit adaequaat weergeven en een ander, een toeschouwer zal er nooit tenvolle in kunnen dóórdringen. Woord en beeld zijn ondoorgrondelijke dingen, want zij ontspringen aan het ondoorgrondelijke mysterie van de mens. Zodra ik er over ga nadenken, spreekt dus mijn diepste, goeddeels onherleidbare overtuiging daarin mee. Het is onmogelijk, er puur objectief of enkel natuurwetenschappelijk over te spreken; er is nog maar weinig gewonnen, wanneer wij hebben vastgesteld hoe een woord of een beeld technisch tot stand komen, door het gebruik van de stembanden of van penseel en beitel. Wie wil zeggen wat woord en beeld zijn, moet zeggen wat de mens is en dat blijft een onuitvorsbaar raadsel. Zo kan het niet

---

[1] *Rapport-Kerkbouw*, a.w., blz. 431 vlg.

anders of onze visie op de mens, onze levensbeschouwing, ons geloof moeten hier de beslissende stem geven.

Het woord

In zijn prachtige ,,Weltgeschichtliche Betrachtungen'' zegt Jacob Burckhardt: ,,An der Spitze aller Kultur steht ein geistiges Wunder, die Sprachen. Die Sprachen sind die unmittelbarste, höchst spezifische Offenbarung des Geistes der Völker... das dauerhafte Material, in welches die Völker die Substanz ihres geistigen Lebens niederlegen''.[1] Ik ben bereid hiermee in te stemmen en aldus het woord als cultuurfactor hoger te stellen dan het beeld. Daarmee is niet gezegd, dat het beeld niet oorspronkelijker is. Nog vóór een kind kan spreken, beeldt het uit door gebaren en de primitiefste en voor een mens zeer wezenlijke kunstuiting is wellicht de dans. Maar wàt wordt er uitgebeeld? Zolang er geen woorden bijkomen, blijft het bij vage gevoelens van lust en onlust, van vreugde en verdriet, van toorn en liefde en zovele meer, maar juist de woorden daarover scheppen pas begrip en qualificatie. Geestelijke werkelijkheden kunnen wij niet zien of tasten, wij kunnen er door de uitbeelding slechts een vermoeden van krijgen, doch dieper dringen wij er in door – en ook dat maar tot op zekere hoogte – wanneer een woord ter beschikking staat.[2] Van praehistorische volken en culturen, die ons slechts afbeeldingen en voorwerpen hebben nagelaten, kunnen wij ons enkel vage begrippen vormen omtrent hun geestelijk leven. Heel anders wordt het, zodra wij woorden van hen bezitten, ook al zijn die slechts op schrift gesteld en kunnen wij ze niet meer horen met de intonatie en expressie van de levende stem.

In het woord bij uitstek komt dat meest wonderbaarlijke tot uiting, wat de mens tot mens maakt: zijn geest, zijn rede, zijn vermogen om de veelheid in de eenheid te overzien en de eenheid in de veelheid te onderkennen, zijn vrijheid om te kiezen, zijn begrip van verleden, heden en toekomst. ,,L'homme est l'animal qui parle''. Het dier spreekt niet. Het geeft geluid: het blaft, hinnikt, brult en dat zijn ongetwijfeld tekenen van zijn ,,gevoelens'' – als wij zouden weten, wat wij daarmee zeggen – maar het heeft geen woord. Het geeft en herkent een ,,signal'', maar het mist ,,le signe'', dat steeds wisselende teken

---

[1] J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Ullstein Bücher Nr. 79, Frankfurt am Main, o. J., S. 46.

[2] Vgl. B. J. H. Ovink, *De beteekenis van het woord voor het geestesleven*, Amsterdam 1928, blz. 10, 28.

van het woord.[1] Daarmee getuigt de mens van zijn vrijheid en vermogen om op elke situatie anders te reageren en om die te plaatsen en te verwerken in zijn algemene levenspatroon. Aan het dier ontbreekt die vrijheid: het kan wel reageren op een bepaalde momentele gebeurtenis, maar het is gebonden aan zijn physieke bestaan, het kan nooit iets nieuws tot stand brengen, het heeft geen cultuur.[2] De mens daarentegen heeft het mysterieuze vermogen om naar het nieuwe, zelfs naar het onbereikbare en oneindige te streven: hij heeft gedachten over wat nog niet voorhanden is en hij geeft daaraan ook uitdrukking door woorden. Aldus wordt de voornaamste voorwaarde vervuld voor het scheppen van cultuur, een proces dat nooit tot stilstand komt. Telkens beschikt de mens over een ander woord voor een nieuwe levenssituatie: een woord voor wat hij heden beleeft, maar ook een woord voor wat voorbij is en voor wat hij verwacht, hoopt of vreest, voor wat hij van plan is of onbereikbaar acht. Hij heeft woorden voor waarneembare zowel als voor onzienlijke dingen. Die woorden rijgen zich aaneen tot zinnen en de zinnen tot gesprekken, vertogen, gedichten. Een ganse scala van woorden staat hem ten dienste, die hij schikt in onderlinge samenhang en gedurig afwisselt, omdat hij het vermogen bezit, zich al denkend en handelend vrij te bewegen. Hierin heeft het woord grotere mogelijkheden dan het beeld en praevaleert het als cultuurfactor. Want het beeld is onbewegelijk, het legt één, zij het wellicht zeer gecompliceerd, gevoelen vast, het is gebonden aan één bepaalde expressie en het blijft, wanneer het eenmaal tot stand gekomen is, zichzelf gelijk. Maar het gesproken woord is van ogenblik tot ogenblik bewegelijk, meer dan het geschrevene, dat reeds iets heeft van de onbewegelijkheid van het beeld. Het woord kan in talloze variaties onder de meest verschillende omstandigheden worden opgeroepen en zodra het ene niet meer past, wordt het vervangen door een ander. Daarom is de woordenschat, die wij hanteren, veel groter dan de beeldenschat. Het woord ligt dichter bij onze bewegelijke geest dan het beeld. Wij zouden de tijd niet hebben om al onze belevingen en gedachten om te zetten in zichtbare beelden, gesteld dat wij het zouden kunnen. Maar het gesproken woord is onmiddellijk bij de hand. Al zijn er zwijgzame mensen en echte woordenratelaars, allen toch spreken wij. Evenmin als de bewegingen van onze geest kunnen wij onze

---

[1] G. Gusdorf, *La Parole*, Paris 1953, p. 3 svv.
[2] C. A. van Peursen, *Cultuur en christelijk geloof*, Kampen 1955, blz. 29 vlgg.

woorden tellen. De taal varieert dan ook onophoudelijk, met de mensen en de volken. Hoe dikwijls moeten wij een ander woord kiezen, omdat het eerste niet geheel passend was of onvoldoende weergaf wat wij bedoelden. Hoeveel nuanceringen zijn er niet in hetzelfde woord en maken het onvertaalbaar. Zo ligt dan ook de taal nooit vast, zij stoot woorden uit en neemt nieuwe op. In dit alles is het woord goeddeels onvervangbaar door het beeld.

De diepste woorden, die wij mensen kunnen uitspreken, betreffen de dingen Gods. Hoeden wij ons er voor, te menen dat zij het Woord Gods zelf zouden zijn! Er kan geen schrikkelijker verwarring worden aangericht, dan door de mensenwoorden, die in de prediking worden uitgesproken of zelfs de woorden, die in de Bijbel staan geschreven, te vereenzelvigen met Gods eigen Woord.[1] Al te veel hebben voorstanders van het woord-alleen in de kerk en tegenstanders van het beeld zich er op beroepen, dat in de kerk niet anders mag vernomen worden dan het Woord Gods. Alsof menselijke woorden, evengoed als menselijke beelden, ooit iets anders zouden kunnen zijn dan aanduidingen van en weerklank op het Woord, dat God zelf gesproken heeft en spreekt door zijn Heilige Geest. „Verba nihil aliud sunt quam signa" wist Augustinus al.[2] Toch heeft God de hoogste gaven, welke Hij ons wil schenken: zijn genade, zijn belofte en gebod, zijn liefde in Christus, zijn verzoening en verlossing, ons geopenbaard door zijn Woord en het is door bemiddeling van mensenwoorden, dat wij er van vernemen. Men kan de boodschap van wat God voor onze verlossing heeft gedaan en wat Hij in Jezus Christus tot ons wil zeggen nu eenmaal niet schilderen. Het woord is hier niet slechts één middel onder andere, maar het allervoornaamste.[3] Het betreft hier immers geestelijke werkelijkheden, waarvan allereerst het mensenwoord kan gewagen, en dat nog maar stamelend, omdat het goddelijke werkelijkheden zijn. Het betreft bovendien de aanspraak van die God, die Persoon is en van ons het meest persoonlijke vraagt, dat wij bezitten: ons geloof, onze liefde, onze gehoorzaamheid en toewijding, die wel niet in woorden kunnen opgaan – daarvoor grijpen zij veel te diep – maar die, zullen zij niet geheel onbestemd en inhoudloos zijn, toch op de een of andere, zij het nog zo simpele en ontoereikende wijze, in woorden moeten worden uitgedrukt. Gods Woord en mensenwoord vallen allerminst samen, maar zij zijn wel

[1] J. N. Bakhuizen van den Brink, in: *Kerk en Eredienst*, V, 3 (juli 1950), blz. 142 vlg.
[2] Aug., *In Iohann. tract.*, 45, 9, *M.P.L.*, 35, c. 1723.
[3] E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1933², S. 488 f.

op een gans bijzondere wijze op elkander betrokken. Luther zegt: „Christi Reich ist ein hör Reich, nicht ein sehe Reich. Denn die Augen leiten und führen uns nicht dahin, daß wir Christum finden und kennen lernen, sondern die Ohren müssen das thun".[1] In hoever ook het beeld en het oog nog het hunne daaraan kunnen doen, zal ons later moeten bezig houden.

Grenzen van het woord

Uit de ontoereikendheid van het woord bemerkten wij reeds, dat het zijn grenzen heeft. Er is een grens naar beneden en een grens naar boven; zij worden gevormd door het klare begrip. Daalt het woord daar beneden, dan degenereert het tot een lege klank, een cliché, een slogan. Zulke inhoudsloze of willekeurig toegepaste woorden kunnen onder omstandigheden buitengewoon gevaarlijk worden: wij kennen ze uit de propaganda en de demagogie. Een demonische macht kan zich van het woord meester maken, waarbij het denken wordt gevangen genomen of uitgebannen en een mens of een massa onder de betovering ervan geraakt. Het gebral en het gebazel, met een stortvloed van woorden, kan de rampzaligste gevolgen hebben. Het woord, teken van de adeldom van de mens, wordt dan een teken van zijn onttakeling en verdierlijking. Het woord is gedaald beneden zijn rechtmatige grens.

Maar het woord heeft ook een grens naar boven. Er zijn gevoelens en ontroeringen in 's mensen geest, waarbij ieder woord tekortschiet. De taal, hoe rijk ook, is dan eenvoudig te arm om dit overweldigende, dat een mens kan aangrijpen, te vertolken. Dan zwijgt hij. Of hij gaat zingen en spelen. Of hij grijpt naar een beeld. Reeds de taal zelf – zo zagen wij – is vol van beelden, die wij wel is waar niet werkelijk zien, maar ons voorstellen in onze geest. Het is beeldspraak, gelijkenis, waarvan wij ons te meer bedienen naarmate wij de grens van het onuitsprekelijke naderen. Moeten wij spreken over de dingen Gods, – omdat wij er niet geheel van kunnen en mogen zwijgen – dan bewegen wij ons voortdurend op die grens en gevoelen ons soms gedrongen haar te overschrijden. Dan kan het gebeuren, dat het woord overgaat in de zang. „Zij wenden zich van de woorden af", zegt Augustinus, „en gaan in de jubeltoon over. De jubeltoon is namelijk een teken, dat het hart van iets zwanger gaat, dat het niet kan uitspreken. Op wie is deze jubeltoon meer toepasselijk dan

[1] Luther, *Predigt von dem Reiche Christi aus dem 8. Psalm* (1545), *W.A.* LI, S. 11 f.

op de onuitsprekelijke God?"[1] Een ander maal roept men het beeld te hulp, waar het adaequate woord ontbreekt. Het beeld in woorden, de gelijkenis of vergelijking, ligt voor de meesten weer meer voor de hand dan het zichtbare beeld, zoals wij dat reeds waarnamen bij het woord in het algemeen. De christelijke prediking is vol beelden en zij volgt daarin met goed recht de Bijbel, die onbekommerd en voluit anthropomorf over God durft spreken. Niemand zegge: het zijn ,,maar'' beelden, alsof hij in staat zou zijn het met abstracties beter te benaderen. Het beeld, in woord en gestalte, heeft een overwaarde, die wij niet kunnen ontberen. Het biedt ons wat wij begripmatig niet of slechts ten dele kunnen doorgronden, maar zijn voorstelling levert ons een aanduiding, die ons een eind weegs verder helpt in de richting waarheen reeds het woord ons wees, maar ons niet verder brengen kon. De diepzinnigste denkers, de gegrepenen en vervoerden zijn steeds meesters van het woord, maar tevens zieners en kunstenaars geweest. En de profeten, voor wie Gods Woord ,,geschiedde'' hebben op de toppen van hun getuigenis daarvan in verheven woord-beelden gewaagd. Het onzienlijke wordt gezien en het onuitsprekelijke dichterlijk verkondigd. Nog altijd is het een beeld-in-woorden, maar de woorden zijn open naar een mysterievol ,,meer'', dat geen mens kan noch mag bevatten. Heeft Paulus niet eenmaal in zijn leven, in een visioen, zelfs woorden gehoord, die het een mens niet geoorloofd is uit te spreken (2 Cor. 12:4)? Eigenlijk zou dan ook iedere prediker – de man, die van het allerhoogste moet gewagen, dat in deze wereld geopenbaard is – een kunstenaar moeten zijn, om beelden op te roepen waar woorden niet meer vermogen. Dat is geen denigratie van de gewone taal, integendeel, ik meen dat ook op de kansel over tal van zaken nauwelijks natuurlijk en eenvoudig genoeg – hetgeen iets anders is dan gemeenzaam, laat staan vulgair – gesproken worden. Wie zich aan hoogdravende woorden te buiten gaat, laat het woord immers weer dalen beneden zijn gestelde grens. Geen rhetorica is hinderlijker dan kanselrhetoriek. Maar op zekere ogenblikken, als de Geest de diepten Gods doorvorst, hebben wij aan gewone woorden niet meer genoeg. Dan is een beeld nodig, een mythos, een lied, òf – als wij over zulk een beeldend vermogen niet beschikken, en de meesten onzer zijn immers geen kunstenaars – een zeer ingetogen woord, om niet geheel te zwijgen. Wee de man, die dan nog altijd staat te zwetsen, alsof alles zo klaar is als

---

[1] Aug., *Enarr. in Ps. 32, M.P.L.* 36, c. 283.

een klontje en die de heilige schroom niet kent om zijn huiselijke of pronkerige of aangeleerde quasi-diepzinnige woorden stil te zetten.

Het beeld

Van het woord-beeld naar het zichtbare beeld, de schilderij of de gebeeldhouwde figuur, is de afstand niet groot. Mag dit zich nu in het menselijk leven pas aandienen, als het over zulke diepe dingen gaat, dat er geen woorden voor zijn? Volstrekt niet. Met ons mens-zijn is ook het beeldend vermogen gegeven, zij het in meerdere of in mindere mate. Het beeld is een even ondoorgrondelijk geheim als het woord; een bevredigende definitie ben ik er nog nooit van tegengekomen en die zal ook wel niet te geven zijn. Het beeld is ons ingegeven en opgelegd en niemand is er geheel van verstoken. De lust er aan mag dan ook te allen tijde zijn recht hebben. Wij mogen mooie en speelse dingen maken en ons daarin vermeien. Wij mogen genieten van het schone beeld, zoals wij genieten van het schone woord. Wij mogen plezier hebben in het grappige beeld, zoals wij dat hebben in de humor van het spitse woord. Wij mogen het beeld te hulp roepen om ons allerlei zaken klaarder voor ogen en voor de geest te stellen. Maar werkelijk onontbeerlijk is het ons, wanneer het om diepe levenswerkelijkheden gaat. Steeds, maar vooral dàn is het beeld meer dan afbeelding: het is gelijkenis, *ver*beelding. Wij plegen te zeggen, dat het beeld op iets moet gelijken. Waarop? Op de uitwendig waargenomen werkelijkheid? Dat kan, maar het is voor het beeld in het geheel geen wezenlijke voorwaarde. In vele gevallen is het niet nodig of zelfs niet wenselijk, dat het op de uitwendige werkelijkheid gelijkt. Het moet allermeest gelijken op de innerlijke werkelijkheid, die de kunstenaar heeft „gezien" en waaraan hij expressie heeft willen geven. Dat brengt soms heel wonderlijke beelden te voorschijn, waar wij onwennig en wellicht verbijsterd tegenover staan. Natuurlijk kan dat aan ons liggen: doordat wij te weinig artistiek besef hebben, of geestelijk te ver van de kunstenaar afstaan, of eenvoudig te lui zijn om die innerlijke werkelijkheid en de verbeelding daarvan te benaderen. Het kan ook aan de maker liggen: doordat hij feitelijk geen kunstenaar is, doch alleen een oppervlakkige en bizarre knutselaar, of doordat hij te zelfingenomen vervuld is geweest van zijn ontroering en expressie en te hovaardig was om rekening te houden met het bevattingsvermogen van de toeschouwer, voor wie zijn beeld toch bestemd is. Beeldende kunst is, dunkt mij, een sociaal verschijnsel: zij is voor anderen bestemd. Dat heeft

zij met het woord gemeen. Het woord is een verkeersmiddel, het wil verstaan en begrepen worden en als dat niet gelukt moeten wij naar betere, treffender woorden zoeken. Ons woordgebruik eist een grote mate van aanpassing, van zelfontlediging, van indringen in de ander.[1] Wie alleen maar grote, geleerde, misschien zelfs diepzinnige woorden over een ander uitstort, zonder zich er om te bekommeren of ze ook verstaan worden, is ijdel. Waarlijk grote woordkunstenaars weten het trefzekere woord te vinden; zij spannen zich er voor in, ook als zij nieuwe woorden smeden of nieuwe woord-beelden wagen, dat het voor de hoorder of lezer doorzichtig kan worden, al sluit dit de inspanning van de laatste niet uit, maar in. Zo is het ook met de beeldende kunst. In de regel behoudt de kunstenaar zijn beeld niet voor zichzelf, maar hij ex-poseert het, stelt het buiten zich. Zijn kunstwerk komt in een huis, een openbaar gebouw of plein, een museum of kerk te staan. Of de beschouwers ooit dezelfde ontroering zal overkomen als de kunstenaar, toen hij het schiep, is de vraag; het is zelfs niet eens altijd mogelijk, omdat de kunstenaar soms meer schept, dan hij zichzelf bewust is. Maar enige herkenning moet toch mogelijk zijn en als het een waarlijk groot werk is kunnen er allerlei herkenningen plaats grijpen. Het beeld gaat op zijn wijze de functie van het woord overnemen, het overschrijdt zelfs de grenzen daarvan en gaat een eigen taal „spreken", op zijn eigen wijze iets doen, er gaat iets overweldigends van uit, waartoe geen woord of bijna geen woord in staat was. Daarbij is het van geen belang, of het beeld mooi is; het kan lelijk, zelfs afgrijselijk zijn en toch schoon, omdat het zo machtig werkt. Het kan een innerlijke werkelijkheid zodanig verbeelden, dat de beschouwer er door ontroerd wordt op een wijze als hem bij het spirituele woord nimmer was overkomen. Deze dienst mag het beeld ook in de kerk bewijzen.

Grenzen van het beeld

Nu neemt echter het beeld er lang niet altijd genoegen mee te dienen, maar het wil heersen. Het is bij machte zulk een beslag op de beschouwer te leggen, dat hij het vereenzelvigt met de zaak, die het uitbeeldt, met de mysterieuze werkelijkheid, die het representeert. Hij siddert ervoor of geraakt erdoor in verrukking, hij onderwerpt zich eraan of neemt haar in zijn bezit. Uiteraard is het een metaphorische, overdrachtelijke uitdrukking, wanneer wij zeggen dat het

---

[1] Gusdorf, *o.c.*, p. 45.

beeld macht heeft: in feite is het de onderworpenheid van de beschouwer, die deze macht op het beeld overdraagt. Zo goed als men het woord kan doen dalen beneden de grens, die er aan gesteld is, kan men dat ook doen met het beeld. Het woord kan een demonische geladenheid krijgen, het beeld eveneens. Op godsdienstig gebied kan het een mens er toe leiden, dat hij de uitbeelding gaat houden voor het goddelijke zelf en aldus tot afgoderij vervalt. Er zijn tijden en streken, waarin de religieuze verbeelding heel het godsdienstige leven overspoelt.[1] Daarbij verliezen dan het woord der Schrift en dat der prediking zozeer de aandacht, dat ook het Woord, dat God zelf spreekt, niet meer vernomen en geloofd dreigt te worden.

In de loop der kerkgeschiedenis is daartegen dan ook telkens verzet aangetekend. Eusebius van Caesarea wilde het laten bij de schilderende kracht van het Woord Gods – dat is in dit geval de Bijbel – alleen: „Welke betere schilder zouden wij kunnen hebben dan het Woord van God zelf?", vraagt hij.[2] Nadat pas sedert Constantijn de Grote en onder gedurige vermaning van tegenstanders als Epiphanius[3] de beelden hun intrede in de kerken hadden gedaan, hebben zij wel de ikonoklastenstrijd overleefd, maar in het oosten bleef de sculptuur de kerkelijke kunst verboden, omdat geschilderde ikonen door hun geringere materialisatie minder de verwisseling van beeld en geestelijke werkelijkheid in de hand werken. Deze terughoudendheid heeft het westen niet betracht. De tegenstanders van de beelden brachten er een enkele maal de functie van het woord in het geding. Zo lezen wij in de Libri Carolini van 791: „Men moet inzien dat niet beelden maar geschriften geschikt zijn voor de vorming van ons geloof". Een Mariabeeld is niet van een Venusbeeld te onderscheiden, wanneer er geen opschrift bij staat. Beelden zijn voor de religie overbodig, omdat wij God slechts moeten zoeken met het oog des geestes; daarbij beroept men zich op Deut. 11:18: „Ponite verba Dei in cordibus vestris".[4] In 825 kwam evenwel de Parijse synode hierop terug en liet de voorrang van de Heilige Schrift boven het

---

[1] Vgl. J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, hfdst. 12: „De verbeelding van al het heilige", Haarlem 1928[3], blz. 209 vlgg.

[2] Eus. Caes., *Epistula ad Constantiam Augustam*, 19, in: C. Kirch S.J., *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Freiburg 1956[7], Nr. 475.

[3] Vgl. K. Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, in: *Ges. Aufsätze*, II, Tübingen 1928, S. 351–387, bes. 378.

[4] *Libri Carolini*, II, 30; IV, 16; IV, 2, in: *Monumenta Germ., Concilia II, Suppl.*, Hannover-Leipzig 1908, S. 95, 204, 176. Vgl. G. Haendler, *Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit*, Berlin 1958, S. 80 ff.

beeld verdwijnen: ,,Juist door het beeld brengen wij de Zoon Gods in herinnering als ware het de Schrift".[1]

Van de reformatoren is het Zwingli geweest, die het meest rigoureus de beelden in de kerken heeft verworpen. Bij gelegenheid brengt hij daarbij ook de verhouding van beeld en woord ter sprake, nl. in een antwoord aan Bucer, die hem een te gematigd standpunt innam.[2] ,,Indien ge een onkundig mens een beeld voor ogen stelt, dan zal hij uit dat beeld nooit Hem leren kennen, die aan het kruis gehecht is, want hij ziet wel het beeld, maar de zaak zelf kan hij niet zien. Vóór alles behoort hij dus door het woord te worden onderwezen..., dan pas zal hij het beeld kennen. Moet nu iemand, die reeds door het woord onderwezen is, daarna nog onderricht worden door zintuigelijke waarneming (ad sensum), waardoor iets ergers kan gebeuren? Hieruit ziet ge voldoende, op hoe heel andere wijze de Schrift onderwijst – die slechts de geest doordringt, buiten de zintuigelijke waarneming om – dan de beelden, die zelfs niet begrepen worden als de Schrift niet te voren heeft onderwezen... Ik heb door het geloof ervaren, dat de mens zijn werk voortdurend verdedigt met de verdorvenheid van het vlees en uitroept dat hij door beelden weer moet worden aangewakkerd; dat is niets anders dan dat men met menselijk vuilnis het vuur van de goddelijke geest in zijn gemoed als in een oven wil aansteken... Voeg daarbij, dat allerlei soort van afbeeldingen en statuen slechts de strekking hebben, dat wij van de inwendige mens naar de zintuigelijke waarneming worden afgeleid; het gevolg is, dat wij van de Schepper naar het schepsel worden afgekeerd. Wij worden veel zekerder onderwezen door het woord dan door de verblinding der beelden".

Calvijn had in zijn kritiek op de beelden allermeest de afgoderij op het oog, maar hij stelt er tevens de prediking tegenover. Met een verwijzing naar Gal. 3:1 zegt hij: ,,Paulus getuigt dat Christus door de ware prediking van het Evangelie afgeschilderd en in zekere zin voor onze ogen gekruisigd wordt. Waartoe diende het dan, dat overal in de kerken zoveel kruisen opgericht werden?" Calvijn houdt zich er aan, dat ,,God bevolen heeft, dat in de prediking van zijn Woord en in de bediening der heilige sacramenten een voor allen gemeenschappelijke leer moet worden geboden". ,,Maar zij die hun ogen laten ronddwalen om de beelden te beschouwen, verraden daardoor,

---

[1] *Mon. Germ., Concilia* II, S. 537. Vgl. Haendler, *a.a.O., S.* 102 ff., 114.
[2] Zwingli aan Bucer, Zürich 3 juni 1524, *Corp. Ref., Zwingli's Werke* VIII, S. 194 f.

dat zij met te weinig ijver hun geest inspannen tot het horen van die leer."[1] Verderop maakt Calvijn weliswaar enige restrictie. ,,En toch ben ik niet met zulk een bijgeloof bevangen, dat ik van oordeel ben, dat men in het geheel geen beelden mag dulden. Maar omdat de beeldhouwkunst en de schilderkunst gaven Gods zijn, verlang ik van beiden een zuiver en wettig gebruik, opdat wat God ons tot zijn eer en tot ons welzijn gegeven heeft, niet slechts door een verkeerd gebruik niet bezoedeld wordt, maar ook niet tot ons verderf wordt aangewend". Dit heeft betrekking op de kunst in het algemeen, waarvan Calvijn waarlijk geen vijand was, al heeft hij haar voornamelijk van godsdienstig-didaktisch gezichtspunt uit gewaardeerd. Hij laat er dan ook op volgen: ,,Dus blijft slechts over, dat alleen die dingen geschilderd en gebeeldhouwd mogen worden, waarvoor de ogen ontvankelijk zijn: Gods majesteit, die ver uitgaat boven wat de ogen kunnen waarnemen, mag niet door ongepaste gestalten worden onteerd. Tot dit soort (nl. van geoorloofde beelden) behoren deels geschiedenissen en gebeurtenissen, deels beelden en gedaanten van lichamen zonder enige aanduiding van gebeurtenissen. De eerste groep heeft enig nut bij het onderwijzen en vermanen; wat de tweede groep anders kan schenken dan genieting, zie ik niet in. En toch staat vast, dat van die aard bijna alle beeltenissen geweest zijn, die tot nog toe in de kerkgebouwen ten toon gestaan hebben. Ik zwijg er van, hoe verkeerd en onpassend zij grotendeels gemaakt zijn, hoe bandeloos hierin schilders en beeldhouwers hun lusten hebben botgevierd...; ik beweer slechts, dat, ook al was er geen enkele fout in, ze toch niet de minste betekenis hebben voor onderwijzing".[2] Geheel duidelijk is Calvijns bedoeling niet. Het schijnt, dat hij onder zeker voorbehoud ook in de kerken wel beelden wil gedogen, mits ze zich nl. niet aan Gods majesteit vergrijpen en een onderwijzend karakter dragen. De bandeloosheid in de kerkelijke kunst maakt hem evenwel ook daartegenover zo huiverig, dat hem geen goedkeuring voor enig beeld uit de pen wil vloeien. Zo komt hij, nadat hij prediking en sacramenten, ,,die God door zijn Woord geheiligd heeft", voor de kerk genoegzaam heeft bevonden, er niet toe, zich nog te verdiepen in de vraag, welke verhouding het beeld in het algemeen heeft tot het woord. Ten aanzien van de sacramenten heeft hij dat wèl gedaan: het zijn aanhangsels van het woord, zichtbare verkondiging,

---

[1] *Inst.* I, 11, 7.
[2] *Inst.* I, 11, 12.

en ze worden door Gods Woord uitgelegd. Eveneens heeft hij een dergelijke betrekking gezien tussen Gods Woord en de zichtbare tekenen daarvan in de Bijbel, met name in het Oude Testament: de boom des levens, de regenboog, Gideons vacht, enz. Maar of ook beelden, ,,die door het vernuft der mensen vervaardigd zijn",[1] in de kerk betrekking kunnen hebben op het Woord Gods en het woord der prediking – deze vraag heeft Calvijn zich zelfs niet gesteld. Het misbruik ervan in de kerk zijner dagen had zijn aandacht daarvan te zeer afgetrokken en deed hem slechts een afwijzende houding aannemen.

Voorrang van het woord

Israël stond onder het verbod, beelden van Jahveh te maken, maar ornamentiek was in de dienst des Heren geoorloofd, ja kon als een heilige opdracht gelden, gelijk wij zien bij tabernakel en tempel. De oudtestamentische godsdienst is geenszins zo spiritualistisch, dat al het zichtbare en tastbare zou worden versmaad uit hoofde van een volstrekte tegenstelling tussen geest en stof. De zichtbare manifestaties, die met Gods openbaringen aan zijn dienaren gepaard gaan, de uitgebreide cultusvormen en de talrijke symbolische handelingen der profeten leveren daarvoor evenzovele bewijzen. Dat Jahveh echter niet mocht worden uitgebeeld, heeft verschillende redenen. Ten eerste is Israëls God anders dan de goden der heidenen. Ten tweede tracht wie Hem uitbeeldt over een machtsmiddel te beschikken om zich van Hem meester te maken en komt daardoor Gods heilige majesteit te na.[2] Psalm 115 stelt welsprekend de onmacht der afgodsbeelden aan de kaak; daarentegen is ,,onze God in de hemel en doet al wat Hem behaagt" en Israël wordt opgeroepen, op deze God alleen te betrouwen en Hem te vrezen. Daarom gaat het in Israël voortdurend en in toenemende mate om het Woord des Heren, dat in de Wet en door de mond der profeten tot het volk komt om gehoord, gehoorzaamd en geloofd te worden. Niet door afbeeldingen, maar door woorden komen Gods oordelen en beloften tot de kinderen Israëls en worden deze vermaand en getroost en tot zijn dienst geroepen.

Ziehier het punt, waarop ook in de christelijke kerk de verhouding

---

[1] *Inst.* I, 11, 13.

[2] Vgl. K. H. Bernhardt, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament*, Berlin 1956, S. 78 f. J. Hempel, *Das Bild in Bibel und Gottesdienst*, Tübingen 1957, S. 9 f.

tussen woord en beeld het gevoeligst is: het beeld kan het woord nooit geheel vervangen, omdat het ons wel diep kan ontroeren, maar niet voor een beslissing kan stellen. En in de dienst van God gaat het uiteindelijk niet om ontroeringen, maar om beslissingen. Terecht zegt Van Oyen: „De kern van de boodschap, die de Bijbel brengt, is „ethisch" en niet aesthetisch. Daarom moet de bediening van het Woord primair en centraal blijven ten aanzien van de heiliging van het leven. Men zou het ook zo kunnen zeggen: de bediening des Woords komt in de eerste plaats en gaat vóór de ver-beelding, ook al is zij op haar beurt aangewezen op de genade van de transfiguratie".[1]

Toen Franciscus van Assisi bij de aanblik van een oud Byzantijns crucifix in de kapel van San Damiano tot bekering kwam, was het in feite niet het beeld, dat deze levensbeslissing teweegbracht, maar het woord, dat door dit beeld in hem werd opgeroepen. Hij hoorde de stem van de Gekruisigde, die hem opdroeg zijn vervallen huis te herstellen. Zijn biograaf, Thomas van Celano, vertelt: „Franciscus sidderde en verbaasde zich uitermate en werd in het gesprek als het ware een nieuw mens. Hij stelde zich bereid tot gehoorzaamheid en wijdde zich ten volle aan de opdracht".[2] De aanblik van het kruis, hoe ontroerend ook, zou geen consequenties hebben gehad, indien de heilige er geen weet van had gehad, wie het was die daar stond afgebeeld en indien hij op dat ogenblik in zijn geest niet herinnerd was aan reeds bekende woorden over Hem en geen nieuwe woorden van Hem „gehoord" had. Het beeld diende en ondersteunde het woord, maar het woord was het dat hem voor de beslissing stelde en het antwoord van zijn leven opriep. God openbaart zich aan onze menselijke geest uiteraard in tekenen, symbolen, beelden. In de Bijbel zijn de zichtbare tekenen niet zeldzaam: de regenboog, de besnijdenis, de brandende braambos, de donkerheid van het heiligdom, de ark des verbonds, de paasmaaltijd, de doop, het avondmaal en vele andere. Maar ieder zichtbaar teken of beeld zou onbegrijpelijk zijn en tot geen geloofsbeslissing kunnen leiden als het hoorbare teken van Gods openbaring, het woord, er niet aan voorafging en het begeleidde.

Wij worden hier herinnerd aan de bekende vraag 98 van de Heidelberger Catechismus: „Zou men de beelden in de kerken als boeken

---

[1] H. van Oyen, *De verhouding tussen christendom en kunst*, in: *Wending*, VIII, 10/11 (dec. 1953/jan. 1954). blz. 667 vlg.

[2] *S. Francisci Assisiensis vita et miracula auctore Fr. Thoma de Celano*, II, 10, ed. P. Ed. Alenconiensis, Romae 1906.

der leken niet mogen dulden?". Antwoord: „Neen, want wij moeten niet wijzer zijn dan God, die zijn christenen niet door stomme beelden, maar door de levende verkondiging van zijn Woord wil onderwezen hebben". De manier waarop de Catechismus de verhouding van beeld en verkondiging hier vereenvoudigt door beide slechts disjunctief tegenover elkander te stellen, acht ik weinig gelukkig. Ook kan men met recht protesteren tegen de denigrerende kwalifikatie „stomme beelden"; in menig opzicht zijn beelden immers alles minder dan stom. Verder valt het op zijn minst te betwijfelen, of het inderdaad de wil van God is, dat de christenen op geen enkele wijze door beelden onderwezen worden; dat staat in de Bijbel nergens te lezen. Toch kan ik, ondanks deze bezwaren, begrip hebben voor wat de Catechismus ter harte gaat en daarmee instemmen. Als hij spreekt over de levende verkondiging van Gods Woord, dan denkt hij kennelijk aan de centrale zaken daarvan: zonde en genade, wet en evangelie, dood en opstanding, geloof en gehoorzaamheid, liefde en hoop. Ten aanzien van dit alles zijn de beelden als zodanig en zonder dat een woord van verkondiging of vermaning er bij komt, inderdaad stom. Zij kunnen de verkondiging aanduiden en de werking daarvan verdiepen, maar zij kunnen haar niet vervangen. Het woord behoudt de voorrang.

Christologie

God heeft zijn heerlijkheid en diepste wezen geopenbaard in Jezus Christus. Hij heet het beeld Gods (εἰκὼν τοῦ θεοῦ, 2 Cor. 4:4), de afstraling zijner heerlijkheid en de afdruk van zijn wezen (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Hebr. 1:3). Maar dit beeld is volkomen anders dan wat wij in de regel daaronder verstaan, nl. een levend mens, die zelf woorden spreekt en het Woord Gods niet alleen predikt, maar het zelf ís. Het Woord Gods is niet beeld geworden, maar het is vlees, d.i. mens geworden. Tegenover dit vleesgeworden Woord, deze sprekende en handelende Christus, kunnen en moeten beslissingen vallen, die tegenover een beeld niet kunnen vallen. Ook een crucifix of andere afbeelding van Christus blijft bij Hemzelf en zijn woord ten achter. Het kan zijn gestalte en zijn werk in onze geest inprenten, het kan eerbied wekken voor de Man van Smarten, het kan zelfs de navolging van Hem aanvuren, zoals het bij vele vromen heeft gedaan. Het mag echter nooit voor Hem in de plaats treden. Om dat te verhinderen heeft het gereformeerd protestantisme ook de afbeeldingen van Christus uit de kerken uit-

gebannen, terecht in zover het zijn eer en de „Einmaligkeit" van zijn offer zag aangetast. Maar het heeft toch niet kunnen en mogen verhinderen, dat wij de gestalte van Christus voor ons geestesoog hebben. Het is immers essentieel voor ons christelijk geloof, dat de diepste openbaring Gods een uiterlijke, zichtbare en dus voorstelbare gestalte heeft. De Grote Westminster Catechismus (1647) meende zelfs zover te moeten gaan, dat hij verbood „iedere verbeelding die God voorstelt of de drie personen of een daarvan, hetzij dat dit innerlijk in onze ziel en geest geschiedt, hetzij uiterlijk door enig beeld of gelijkenis van welk schepsel ook".[1] Dat is niet alleen onmogelijk –want wij kunnen niet anders dan ons voorstellingen vormen in onze geest zelfs van God en de dingen Gods – maar het doet ook ernstig geweld aan ons geloof in de vleeswording des Woords. Wij moeten ons integendeel afvragen, of wij er mee mogen volstaan, de gestalte van Christus alleen voor ons geestesoog op te roepen en of wij die voorstelling niet zouden mogen verlevendigen en verdiepen door een treffende uitbeelding er van, ook in onze kerken.

Reeds Johannes Damascenus heeft er op gewezen, dat wie ieder beeld verwerpen de vleeswording des Woords niet ernstig nemen: het zijn verkapte doceten, die slechts een geestelijke Godsopenbaring erkennen, en geheime monophysieten, die de menselijke natuur van Christus loochenen.[2] De Griekse kerk heeft door haar aanvaarding der ikonen – al kan men rechtmatige kritiek hebben op de daarachter liggende incarnatietheologie en op de verering dier ikonen zelf – toch deze grote verdienste, dat zij de nauwe verbinding tussen het beeld in de kerk en de christologie in het oog heeft gehouden. Wie rigoureus ieder beeld weert, loopt gevaar de christelijke openbaring te vereenzijdigen. Dat hebben de spiritualisten in de zestiende eeuw gedaan, op het voetspoor der oude doceten, en na hen vele anderen. Het Evangelie heeft behalve een onzichtbare en onuitbeeldbare inhoud ook een zichtbare en uitbeeldbare gedaante. De apostelen hebben niet alleen verkondigd wat zij gehoord, doch ook wat zij gezien en met hun handen getast hebben van het Woord des Levens (1 Joh. 1:1). Dit is een van de verschillen tussen Jodendom en Christendom en het geeft ons de vrijheid beelden in onze kerken aan te brengen, eventueel ook een uitbeelding van Christus.[3]

---

[1] *Catechismus maior*, Westminster 1647, resp. 109, ed. E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig 1903, S. 627.

[2] Von Campenhausen, in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, *a.a.O.*, S. 54.

[3] Vgl. P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, in: *Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, I, Kassel 1954, S. 330.

Op grond van dit geloof in Gods wijze van openbaren heeft dan ook Luther zeer vrij gestaan tegenover de beelden. Wars van iedere beeldendienst, wist hij tegelijk, dat onze menselijke geest de voorstellingen van God en Christus en de heilige dingen niet kan ontberen en verzette hij zich tegen beeldstormerij.[1] Sprekende over Daniël, die God „schildert" als een oude man met sneeuwwitte haren en een baard, zegt hij: „So muß man von unserem Herrgott ein Bild malen wegen der Kinder, und auch wegen uns, auch wenn wir gelehrt sind. Denn er selbst hat sich uns in menschlicher Gestalt gegeben, der doch unbegreiflich gewest is. Christus spricht: wer mich siehet, siehet auch den Vater".[2] Toch denkt Luther er niet aan, het beeld over het woord te laten heersen: „Wir... sagen also daß man den Artikel mit groben Gemälden und Bildern vormahlen solle, auf daß er von uns möge verstanden werden und wir bei den Worten und bei reinem christlichen Verstand bleiben".[3] Door geen eenzijdig spiritualisme, evenmin door een naief anthropomorfisme liet Luther zich leiden, maar door zijn geloof in de nederdaling Gods tot onze menselijke creatuurlijkheid, waaraan woord en beeld, horen, zien en tasten eigen zijn. Daarom was hij een vijand van onberaden beeldenbrekerij, maar heette de beelden – natuurlijk onder het voorbehoud dat er een zuiver gebruik van gemaakt werd – welkom in kerken en huizen. „Ja wollte Gott, ich könnte die Herren und Reichen dahin bereden, daß sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern vor jedermanns Augen malen ließen, das wäre ein christlich Werk".[4]

Al hangt voor Luther de aanvaarding van het beeld dus nauw samen met zijn geloof in de vleeswording des Woords, wij verkeren hier toch in een geheel andere gedachtenwereld dan in die van de Oosterse kerk. Heb ik die zoëven geprezen om het verband dat zij vasthield tussen beeld en incarnatie, thans moet ik het toen reeds gemaakte voorbehoud verduidelijken door te zeggen, dat het beeld daar zijn grond vindt in de ontoelaatbare theologie ener voortgezette incarnatie. Feitelijk is dat ook bij Van der Leeuw het geval. Het beeld heeft daar op bijzondere wijze deel aan de heiliging en verheerlijking van al het geschapene, doordat de vleeswording van

---

[1] Vgl. H. Frhr. von Campenhausen, *Die Bilderfrage in der Reformation*, in: *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, 4. Folge, VI, Bd. LXVIII (1957), S. 111 ff.

[2] Luther, *Predigt über Christi Höllenfahrt*, 20 apr. 1538, *W.A.*, XLVI, S. 305 f.

[3] Luther, *Predigt über Christi Auferstehung*, 31 mrt. 1532, *W.A.* XXXVI, S. 161.

[4] Luther, *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, *W.A.* XVIII, S. 82 f.

Gods Zoon zich er over uitbreidt. Maar deze opvatting doet te kort aan het volstrekt unieke, in plaats en tijd en wezen, van de incarnatie in Jezus Christus, God en mens. Wij zien het niet als een verrijking, maar als een verarming van de vleeswording, wanneer zij steeds en alom zou moeten worden voortgezet. Zij is éénmaal geschied, maar blijft altijd gelden. Het beeld echter behoort – evenals trouwens het mensenwoord – tot de nog niet verloste en verheerlijkte creatuur, het is niet geladen met een bovennatuurlijke heerlijkheid of goddelijkheid, het is geen uitbreiding van Christus' godmensheid, maar het heeft iets gebrokens en voorlopigs en staat met heel de schepping, ook met heel ons kerkelijk handelen, onder de eschatologische verwachting der vernieuwing en voleinding.

Toch heeft ons geloof in de incarnatie voor het beeld wel deze betekenis, dat God onze stoffelijke werkelijkheid niet verworpen heeft om draagster van zijn openbaring te zijn. Wij zouden aan de volheid van die openbaring afbreuk doen, door eigenmachtig te gaan bepalen, dat uitsluitend het spirituele woord en op geen enkele wijze het zintuigelijk waarneembare beeld daarvan kan getuigen. Zwingli's vrees er voor, dat er dan „iets ergers" zou kunnen gebeuren, moet ons niet weerhouden van Luthers vrijheid tegenover het beeld. En deze vrijheid dient telkens ter dege te worden bedacht bij elk, onder bepaalde omstandigheden wellicht gegrond bezwaar (van ongewoonte, weerstand in de gemeente, eventuele verkeerde opvattingen e.d.), dat er tegen in te brengen is.

Conclusie

Wij zijn in de Nederlandse protestantse kerkbouw thans zo ver, dat de ergste schroom voor het beeld is overwonnen. Wij zagen reeds, dat het Hervormde kerkbouw-rapport de uitbeelding van bijbelse figuren en gebeurtenissen bepleit om hun didaktische betekenis. Men behoeft zich echter niet te beperken tot bijbelse voorstellingen alleen, waarbij de uitbeelding van Christus niet behoeft uitgesloten te worden. Men kan zich ook bedienen van symbolen, die ons in de loop der kerkgeschiedenis vertrouwd zijn geworden en voor het merendeel zelf op bijbelse gegevens teruggaan; het genoemde rapport wijst daar ook op. Men denke aan het Lam Gods, de duif, het brood en de beker, het kruis, de vis en het net, de wijnstok, het schip, het anker en zovele meer. Maar nog een verdere stap is mogelijk: een diepzinnig kunstenaar, die ook weet heeft van wat in de gemeente leeft, zal zelf nieuwe symbolen ontdekken om uitdrukking te ge-

ven aan de grote daden des Heren en aan ons christelijk geloof. Dit is te meer gewenst, omdat de oude symbolen veelal niet meer zo algemeen bekend zijn als voorheen. Het symbool (σύμβολον, van συμβάλλειν = samenbrengen, vergelijken, verstaan) is van ouds een herkenningsteken, dat b.v. tussen gastvrienden werd uitgewisseld. Het staat dus plaatsvervangend voor een geestelijke werkelijkheid, het is de zichtbare voorstelling van wat in woorden wordt uitgedrukt of zelfs niet ten volle uitgedrukt kan worden.[1] Feitelijk is ieder kunstwerk als een symbool op te vatten, maar wij bezigen deze term gemeenlijk meer voor de samenvatting in een beeld van een geestelijk gegeven dan voor de afbeelding van een bepaalde figuur of gebeurtenis.[2] Daarom kan in de kerk het symbool bij uitstek dienstig zijn om te verwijzen naar de verkondiging der geloofsinhouden: verzoening, redding, genade, behoud, hoop, blijdschap, zaligheid en zovele andere. Het symbool loopt minder gevaar, vereenzelvigd te worden met de geestelijke werkelijkheid die het uitbeeldt, een gevaar dat groter wordt naar de mate van de „natuurlijkheid" van het beeld, inzonderheid in de figuratieve sculptuur. Wij herinneren nog eenmaal aan het verbod van gebeeldhouwde figuren in de Oosterse kerk. Men schame zich niet, bij de uitbeelding soms een woord te voegen, zoals dat op prenten en glasschilderingen in de Middeleeuwen en de Renaissance gebruikelijk was: korte bijschriften of bijbelteksten. Het is alles uiterst zorgvuldig werk. Want dit is het privilege van het beeld tegenover het gesproken woord: het blijft. Het kan ook het nadeel ervan zijn: een slechte preek is gauw vergeten, maar tegen een ongelukkig beeld moet de kerkganger altijd weer aankijken en ook hier worden de zonden der vaderen bezocht aan de kinderen tot in het derde en vierde geslacht. Wij zouden daarom ietwat minder scrupuleus moeten zijn in het vervangen van bepaalde beelden door andere en ze, waar mogelijk, zo moeten aanbrengen, dat ze weer van hun plaats genomen kunnen worden. Zonder daarmee te haastig te zijn – want het beeld moet in het algemeen veel tijd hebben om zijn werking te kunnen doen – en zonder de stijl van het kerkgebouw te verstoren, zouden wij een zekere afwisseling der beelden niet moeten verwerpen. Waarom zou de bedienaar van het Evangelie door het beeld onaantastbaarder zijn dan de bedienaar door het woord? In elk geval zij het beeld eenvoudig, niet op-

[1] Paegelow, *a.a.O.*, S. 61 ff.
[2] *Rapport-Kerkbouw, a.w.*, blz. 427.

dringerig, opdat het, wanneer het generaties mee moet, niet store. De kunstenaar zoeke zijn kracht niet in een originaliteit, die alleen maar aandacht wil trekken. Ingetogenheid in de kunst houdt het beter uit dan gewild maniërisme en uitbundigheid, zeker in de buurt van het woord van het Evangelie. De kunstenaar moet een goed luisteraar zijn naar de prediking der kerk aller eeuwen, anders scheept hij de beschouwers op met iets, dat met het Evangelie weinig te maken heeft en dat, hoe uiterlijk schoon en treffend ook, in de kerk toch een leugen is en dus lelijk. Onze protestantse kerken zijn, dank zij de beeldenstorm en het puriteinse Calvinisme, voor onnoemelijk veel lelijks en kitsch gespaard gebleven, die in de afgelopen tijden over kerken zijn uitgestort. Welk een ontzaglijke verantwoordelijkheid rust dan op onze generatie, nu zij het beeld in de kerken in ere gaat herstellen. Zij heeft toch ook de wijsheid niet in pacht. Laten daarom onze beelden eenvoudig en waarachtig zijn.

Woord en beeld. Beide zijn zij voertuigen van de menselijke geest, van het geheim dat in de mens leeft. Beide mogen zij ook voertuigen zijn van een nog dieper mysterie, dat God aan ons geopenbaard heeft. Beide zijn zij dienaren van God, tot zijn eer en tot hulp en heil van de mensen. Maar zij zijn het niet op dezelfde wijze, noch in dezelfde rang. Het woord gaat voor en het beeld volgt. Daar zit niets beledigends in voor de kunst of de kunstenaar. Het beeld behoeft niet naijverig te zijn op het woord. Plato heeft gezegd, dat goed en schoon is, wat aan zijn doel beantwoordt. Dit doet het beeld op een eigen wijze, anders dan het woord. Het is geenszins overbodig. De tweede dienaar kan iets uitdrukken, waartoe de eerste niet bij machte was. De eerste dienaar is de heraut des konings, die de proclamatie uitroept. De tweede dienaar is de vaandeldrager, de signifer, die een zichtbaar teken opsteekt van des konings heerlijkheid. Zonder hem zou de heraut een weinig indrukwekkende figuur zijn. Maar de heraut moet datgene zeggen, waarvan het vaandel een teken is, al zijn ook zijn woorden slechts tekenen. Als er over een kunstwerk in het geheel niets te zeggen valt en ook de kunstenaar zelf er niets over weet te zeggen, vertrouw ik de zaak niet. Hij is, vrees ik, de drager van een vaandel, dat niets vertegenwoordigt. Dan is de Engelse fresco-schilder S. Spencer mij liever, van wie ik las, dat hij uren lang over zijn werk zou kunnen vertellen en uitleggen.[1] Nu, uren lang erover spreken is meestal niet mogelijk noch

[1] Zie J. W. Schulte Nordholt, *From here to eternity*, in: *Wending*, XII, 4 (juni 1957), blz. 240.

wenselijk, maar een enkel woord is toch onontbeerlijk. Het zal waarschijnlijk een ontoereikend woord zijn, maar daarom zijn wij juist des te dankbaarder, dat het beeld er is en het overige zegt in zijn onuitsprekelijke taal. De vaandeldrager vervult zijn opdracht met ere in dienst van de grote Koning.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde.* De instellingen van het Oude Testament I. J. J. Romen & Zn., Roermond-Maaseik 1960. Ingen. f 13,25; geb. f 15,—.

L. H. Grollenberg biedt ons in dit boek een vertaling van De Vaux's leerboek, in 1958 te Parijs verschenen („Les institutions de l'Ancien Testament" I). Het bevat in korte, overzichtelijke vorm hetgeen de schr. doceert aan de Ecole biblique der Dominikanen te Jeruzalem. Naast de werken van historici, oudheidkundigen en godsdiensthistorici is er stellig plaats voor een werk als dit. De Vaux is een groot kenner van Palestina en bovendien een exegeet van naam.

In dit eerste deel worden het proces van de vestiging in Kanaän – met uitzondering van de militaire aspecten, die in het tweede deel aan de orde komen –, de familiegebruiken en de maatschappelijke instellingen van het oude Israël behandeld. Met talent en zonder eenzijdigheid weet de schr. zijn lezer in te lichten, waarbij de vermelding van de bijbelteksten en gelukkig ook van teksten uit andere bronnen ons doorgaans een duidelijk beeld geeft, ook al blijft soms meer dan een verklaring mogelijk. De lijst van studies, achter in het boek opgenomen, stelt ons in staat verder te studeren. Zij had wat uitvoeriger kunnen zijn.

Het tweede deel, waarin de militaire en godsdienstige instellingen zullen worden behandeld, zal niet minder gretig ter hand worden genomen. De Vaux heeft met dit werk de bijbelstudent en de bijbellezer een grote dienst bewezen. Ik kan niet goed beoordelen of het nodig is zulke boeken te vertalen. De vertaling is uitstekend en de uitgave, zoals vaak bij vertaalde boeken in ons land, veel mooier, duurder dan het origineel. Het is met onze ontwikkeling blijkbaar reeds voor de onderwijswetsveranderingen zo gesteld, dat er muziek in vertalingen voor onze uitgevers zit. Vergis ik mij dat boeken met een archaeologische tint hierbij voorop gaan?

P. A. H. de Boer

Henri Michaud, *Op steen en klei.* De Hebreeuwse inscripties en het Oude Testament. Deel 9 van de serie „Bijbel en Archaeologie". G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959, f 5,90, bij intekening op de serie f 5,25.

Michaud's boek, dat in 1958 in Neuchâtel verscheen, is goed geïllustreerd. De beschouwingen geven met de (een) vertaling van de teksten, een helder beeld van de schrift-vondsten uit Palestina. Hun aantal is helaas gering, maar toch van belang, ook voor de verduidelijking van enkele plaatsen uit het Oude Testament dat ons niet direct uit de tijd waarover het handelt maar uit de overlevering in Joodse en in Christelijke kringen bekend is. In de vakliteratuur – zie b.v. V.T. X, 1 – werd ingegaan op enkele détails. Dat er bij deze moeilijke materie der inscrip-

ties meningsverschillen bestaan is begrijpelijk. Michaud's taak was dubbel moeilijk doordat het boek zich beperkt tot de Hebreeuwse inscripties, met uitzondering van de Moabietische tekst van koning Mesa. I. S. Herschberg's vertaling is uitnemend.

DE B.

OTTO SCHLISSKE, *De schat in het woestijnklooster*, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, z.j.; geb. f 2,90.

Al weer een vertaling, nu uit het Duits („Der Schatz im Wüstenkloster", Stuttgart 1953). Een verhaal over de vondst van de cod. Sinaïticus door Von Tischendorf. De vertaling, hoewel niet vrij van germanismen, laat zich prettig lezen. De toon van het op zichzelf interessante verhaal gaat irriteren en is ook niet vrij van een onjuiste tendenz: deze codex zou de betrouwbaarheid van de overlevering, in het N.T. bewaard, bewijzen. Zulke verwarringen zijn helaas niet zeldzaam in de kringen, waarvoor dit boekje schijnt bestemd. Degene die belangstelt in de codex verwijs ik naar het voortreffelijke boekje, „The Mount Sinai Manuscript of the Bible", uitgave Brits Museum, Londen 1934, 2 s. 6 d. DE B.

NIEUWE TESTAMENT

JOACHIM JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Van den Hoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958, 127 blz. DM 13,50.

Dit boek van de bekende Nieuwtestamenticus van Göttingen behoort stellig tot het allerbelangrijkste, dat men over het thema „de kinderdoop in het oudste Christendom" kan lezen. De schrijver, van wiens hand reeds eerder studiën over de kinderdoop verschenen zijn, geeft eerst een zeer instructieve opsomming van de voor het thema in aanmerking komende bronnen en handelt dan in een eerste hoofdstuk over: Het dopen van kinderen bij de overgang van de ouders in de Nieuwtestamentische tijd. Van bijzondere betekenis zijn hier de uiteenzettingen over de „Oikos-Formel" en over de verhouding van de oud-Christelijke doop tot de proselyten-doop. Bij het eerste punt stelt de schrijver, uitgaande van de bekende teksten in Handelingen (16:15, 33, 18:8), de betekenis van het begrip „huis" in het licht door een bespreking van Oudtestamentische analogieën en van het ganse begrip „Familiensolidarität". Wat de proselytendoop betreft, Jeremias meent, dat deze reeds in vóór-christelijke tijd in zwang is gekomen en toont verder aan, dat de terminologie en allerhande gebruiken bij deze doop frappante overeenkomst vertonen met die van de Christelijke doop. De vraag, of men de proselytendoop ook toepaste op kinderen, wordt daardoor zeer belangrijk. J. beantwoordt deze vraag bevestigend en neemt m.i. terecht aan, dat de vroegste Christelijke dooppractijk ook op het punt van de kinderdoop overeenkwam met die van de proselytendoop.

In het tweede hoofdstuk wordt „de doop van in een Christelijk huwelijk geboren kinderen in de nieuwtestamentische tijd" besproken. Jere-

mias komt hier, wat de oudste tijd aangaat, tot het resultaat, dat de uit Christelijke ouders geboren kinderen niet gedoopt werden: de heiligheid van de kinderen in 1 Cor. 7: 14 berust niet op de doop, maar op de afstamming van een Christelijke vader of moeder. De kinderen van gelovige ouders waren ,,in heiligheid" geboren en stonden daardoor reeds in de ruimte van het heil van Christus.

Reeds spoedig echter – blijkens enkele gegevens zeer waarschijnlijk reeds in de Nieuwtestamentische tijd, maar in elk geval in de tweede eeuw – is de doop van ,,Christelijke" kinderen vrijwel vanzelfsprekend. In dit verband bespreekt Jeremias uitvoerig de pericoop over het zegenen van de kinderen (Mc. 10), waarbij hij, het bekende betoog van Cullmann nog met enkele niet onbelangrijke argumenten aanvullend, onderstreept, dat het κωλύειν als een terminus technicus bij het dopen moet worden opgevat. Ook zou de lezing van Luc. 18: 15 (τὰ βρέφη in plaats van παιδία) verband houden met de reeds vroeg gehuldigde practijk van de doop van zuigelingen. Uit een en ander leidt J. af, dat men in Rome in de tijd, dat het evangelie van Mc. geschreven werd, ook de kinderen van Christelijke ouders placht te dopen.

Het derde hoofdstuk schetst de ontwikkeling tot het einde van de derde eeuw. Op grond van een overvloed van materiaal (litteraire bronnen en tal van grafinscripties) concludeert Jeremias, dat zowel in het oosten als in het westen de kinderen als zuigelingen en doorgaans reeds in de eerste dagen na de geboorte werden gedoopt. In de vierde eeuw treedt echter op het punt van de kinderdoop een crisis in, aldus het betoog in hoofdstuk IV. De doop wordt veelal uitgesteld: bekende figuren als Ambrosius, Chrysostomus en Hieronymus zijn eerst op latere leeftijd gedoopt. De voornaamste motieven waren: men wilde nog vrij blijven en van het leven genieten en ook de uit de doop geschonken vergeving niet verspelen. Dat de crisis betrekkelijk spoedig overwonnen is, is volgens Jeremias vooral te danken aan de dominerende persoonlijkheid van Augustinus. Een synode van Carthago (418 n. Chr.) spreekt het anathema uit over ieder, die parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat.

Wat een en ander voor de dogmatische discussie betekent, wordt niet nader uitgewerkt. Jeremias heeft alleen een degelijke, dikwijls minutieus ontledende bespreking van Nieuwtestamentische teksten en latere gegevens willen geven en is daarin geheel geslaagd. Intussen blijkt toch wel duidelijk, dat tegen allerlei argumentatie van bestrijders van de kinderdoop nog wel iets is in te brengen. G. SEVENSTER

BERTIL GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover.* Coniectanea neotestamentica XVII, Uppsala 1959, 52 pp.

De schrijver wil aantonen, dat Jezus met de 5000 in Galilea een Paschamaaltijd (zonder lam) heeft gevierd (Joh. 6). De spijziging van de 5000, het verhaal van Jezus die over het water loopt, en de vraag naar het teken (met de verwijzing naar het manna) – deze drie verhalen vormen een oorspronkelijke eenheid en hangen alle drie samen met het Paschafeest. Om dit verband duidelijk te maken haalt de schrijver Josua 5 aan

en poëtische passages uit de Pascha-Haggada, waarin de Doortocht door de Zee (O.T. analogie van „Jezus over het water") en het manna bezongen worden. In Johannes 6 ziet de schrijver de trits: gebeurtenis (spijziging) – vraag (van de Joden) – uitleg (door Jezus); en hij onderscheidt vier vragen van de Joden. Een opbouw die overeenkomt met die in het Pascha verhaal.

Het karakter van het laatste Avondmaal (vermeld in de synoptische evangeliën) moet verstaan worden vanuit de Paschamaaltijd in Galilea. Deze maaltijd staat in tussen de Mosaische tijd (met het manna in de woestijn) en de maaltijd in het komende Koninkrijk (gevierd in de eucharistie). Bij deze oorspronkelijke maaltijd in Galilea was geen lam aanwezig, wel vis; ze had geen verband met de tempel in Jeruzalem, maar Jezus heeft daarbij wel gepredikt in de synagoge.

Enkele kanttekeningen: 1. De liturgische achtergrond van de spijziging van de 5000 (met gerstebroden) moet, dacht ik, eerder in de viering van het begin der 50 dagen, dan in het Paschafeest gezocht worden. Het begin der 50 dagen en Pascha houden nauw met elkaar verband en vallen soms samen.[1] 2. De Doortocht door de Rode Zee is inderdaad met Pascha verbonden, maar speciaal met de 7de dag van Ongezuurde Broden. Ik acht het mogelijk, dat er een Israelitische traditie bestond waarin de Doortocht in de nacht van het begin der 50 dagen gevierd werd.[1] 3. De eucharistie moet al zeer vroeg op zondag gevierd zijn. Hangt deze viering samen met de viering van een (Joodse?) maaltijd op het begin der 50 dagen (Pasen)? 4. De Pascha-Haggada bevat meer elementen dan alleen de Doortocht en het Manna. Ook de Wetgeving op Sinaï en de tempelbouw worden genoemd, verhalen die niet direct met Pascha in verband staan.

J. VAN GOUDOEVER

[1] Zie *Biblical Calendars* van schrijver dezes.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

C. W. MÖNNICH, *De Weg en de wegen.* Aspecten van de kerkgeschiedenis. Moussault's Uitgeverij N.V., Amsterdam 1959. 185 blz.

De schrijver heeft, naar zijn eigen woorden, in dit boek, de Kerk in het oog gevat als het nieuwe volk van God, dat door de oude wereld trekt naar het beloofde land van Gods toekomst'. De Weg betekent het reizen, waartoe de Christenheid geroepen is, de wegen zijn de verbindingen van al te statische aard, die ze in verschillende perioden met de wereld is aangegaan. Dit hoofdgezichtspunt is gelukkig gevonden, uitgewerkt en volgehouden en geeft aan het boek een levendig en bewogen karakter. Bewogen ook in deze zin, dat de schrijver op bijzonder ernstige wijze verbindingen weegt en waardeert, die haar historische verklaarbaarheid en betekenis hebben, en toch niet blijven mochten. Dit is uiterst leerzaam. Van moderne, eigendunkelijke critiek en het meten met in wezen onhistorische maatstaven is hier geen sprake. Al zou men dit boek een essay of een bundel essays kunnen noemen, de waarde er van als histo-

risch werk staat op de voorgrond. De indeling is een zaak van smaak en voorkeur: Hfdst. I Het einde en het begin; II Wegen over de aarde; III De Christen en de wereld; IV Het dogma; V Kanaän (ik denk, dat de schrijver hier opzettelijk niet ,het beloofde land' schrijft, want dat was het niet!) en de woestijn – tot zover de vroege eeuwen; VI De kerstening van Europa; VII De scholastiek – tot zover over de m.e.; VIII De Hervorming als crisis der heiliging; IX Weer op weg. Epiloog. Op vele plaatsen treffen zeer vruchtbare gezichtspunten. ,Het dogma is geen afgekorte godsdienstwijsbegeerte of metafysica, maar hoofdlijn van prediking, hoofdlijn van het verhaal Gods' (blz. 68). ,Het dogma leeft omdat en in zover het getuigt van de Waarheid, die voor het Evangelie een persoon is: Jezus Christus. Waarheid is, wil dat zeggen, het optreden van God in de geschiedenis van de mensen' (66). In tegenstelling tot sommige recente auteurs vat de schrijver de werkzaamheid van Athanasius – o.i. terecht – als ,voor en na geestelijk van aard' op (70). Over de betekenis van het edict van 313 (85), de aard der O. Kerk (89), de kloosters (106 vlgg.) werkplaatsen en niet bewaarplaatsen, de Scholastiek die er inderdaad ,in geslaagd is, een nieuw sacraal beeld van de werkelijkheid te ontwerpen' (139, 143), en nog zoveel meer zal, naar ik hoop, ook de niet kerkhistorisch geschoolde, maar in elk geval de theologische lezer, veel stimulerende gedachten vinden. Mogen die hem opwekken tot zelfstudie. Verschillende vertalingen, ook metrische, die Prof. M. hier en daar geeft, zullen daartoe bijdragen. In vrij sterke mate ontbreekt in dit boek de resonantie van het liturgisch leven der Kerk: de ,cultusgedachte' (30) ontbrak in 't begin, spoedig verstijven Doop en Avondmaal tot een ritus (46), betrouwbare sacrale vormen (47–48) – toch komt de liturgische cadans in het dogma ten gehore (64) en naast de profetische vormen liturgische formuleringen ook wel erkend (66). Het komt mij voor, dat de betekenis van het liturgische aspect in de kerkgeschiedenis veel belangrijker is dan hieruit te concluderen valt. Men zie haar niet te statisch. De liturgie is het reislied der kinderen Gods op Weg en hun samenzang op de halteplaatsen waar de Heer hun nabij is.

J. N. Bakhuizen van den Brink

Hugh T. Kerr, *The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria*, Princeton Theological Seminary, Princeton New Jersey 1958. 42 p. 50 D.cts.

Het is natuurlijk niet mogelijk in 40 bladzijden een adequaat overzicht van de werken van Origenes, of inzicht in zijn betekenis als eerste systematisch theoloog te geven, maar een inleiding van goede kwaliteit kan men dit geschrift toch wel noemen en als voorbereiding op een eigen nadere kennismaking is het niet onbruikbaar, doch na de kennismaking zal het zijn waarde snel verloren hebben. De schrijver geeft een evenwichtige blik op de wijziging, die de beoordeling van O. in de laatste tijd heeft ondergaan en tengevolge waarvan de bewondering niet alleen, maar ook de werkelijke belangstelling voor de godgeleerde, die O. was, op verheugende wijze is toegenomen (von Balthasar, Daniëlsen; anderzijds Nygren,

Holland, Hanson e.a.). Verschillende bekende gezichtspunten, als O.'s Bijbeltekstcritiek, zijn exegetische methode, zijn verwerking der philosophische gegevens komen goed op hun plaats te staan. Vervolgens wordt de korte inhoud van De principiis geschetst en dan blijkt tevens, en wordt ook uitdrukkelijk gezegd, dat O. toch nog lang niet een systematicus in middeleeuwse, of moderne zin is geweest; en toch bouwen feitelijk alle lateren op hem. Ik zou willen vragen of O. niet nog eerder als biblicist dan als systematicus aan de studenten – voor hen lijkt mij dit deeltje uit de serie ,Princeton Pamphlets' bestemd – aangediend zou moeten worden. De bijbelvastheid van zijn denken in de commentaren is immers bijzonder treffend. Een tweede opmerking is, dat het accent, hier gelegd op O.'s leer van de vrije wil, enigszins versleten lijkt. Deze toen algemene overtuiging kan men voor moderne mensen beter als actief verantwoordelijkheidsbesef verklaren. Tenslotte ziet de schrijver De principiis vooral als ,prolegomena'. Ondanks bezwaren, samenhangend voor een belangrijk deel met de kortheid van het boekje, leest men het met toch genoegen; het is zeer goed en zonder extravaganties geschreven.

J.N.B.v.d.B.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

Europa und das Christentum, Drei Vorträge von WALTHER VON LOEWENICH, FEDOR STEPUN und JOSEPH LORTZ, Herausgegeben von Joseph Lortz, Frans Steiner Verlag G.N.B.N., Wiesbaden, 1959, 204 bldz., D.M. 18,—.

Dit royaal uitgegeven werk bevat lezingen, die in de jaren 1955 en 1956 gehouden werden aan de universiteit van Mainz, georganiseerd door ,,das Institut für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte''. De tweede en derde lezing werden voor de druk bewerkt en uitgebreid, de derde zelfs aanmerkelijk. In dezelfde reeks werd ook een voordracht gehouden door Prof. Dr. Arnold Bergstrasser over ,,Das politische Europa und die christliche Überlieferung'', maar het gelukte niet, het manuscript van deze lezing te krijgen. Joseph Lortz voorzag het werk van een ,,Vorwort''.

De eerste en de derde lezing vormen een pendant van elkaar. De tweede geeft een analyse van het russische communisme als een pseudo-religie, die zeer te duchten is en waartegenover Europa innerlijk zwak staat, doordat het niet meer gelooft in zijn eigen idealen, vrijheid, persoonlijkheid en recht, gevolg van de saecularisering van het Christendom. Het komt er op aan dat Europa, weer aan de waarheid gelooft. – Het eerste en het laatste opstel belichten resp. op protestants en op roomskatholiek standpunt de noodzaak van een vernieuwd Christendom voor het behoud van Europa als eenheid. Trouwens dit betoogt ook reeds het ,,Vorwort''. Europa is volgens von Loewenich niet een geografisch maar een struktuurbegrip. Als zodanig heeft Europa ,,nur dann eine Zukunft, wenn es zu seinem Ursprung unter dem Kreuze zurückfindet (S. 28)''. Helaas heeft het Christendom, noch het reformatorische noch het katholieke, de Ver-

lichting overwonnen en is het al te zeer restauratief. Dergelijke gedachten vormen ook het thema van het „Vorwort'' en het uitvoerige opstel van Joseph Lortz. Wij moeten aan Europa geloven, om het te kunnen redden, maar dit geloof moet een basis hebben en wel in een Christendom, dat wezenlijke humanistische elementen in zich heeft opgenomen en ontwikkeld. Het probleem, waarvoor wij staan is de vraag naar de mogelijkheid van de eenheid van Europa en de kern van het probleem wordt gevormd door de vraag, wat het Christendom daartoe kan bijdragen (S. 83). Schr. meent, dat het Christendom daartoe een of zelfs de wezenlijke bijdrage kan en moet leveren, ook al zullen niet alle europeanen binnen afzienbare tijd Christenen worden. Ook Lortz ziet scherp de zwakheden van onze eigen tijd en niet minder scherp die van het empirische Christendom. Hij analyseert beide zelfs uitvoerig en ontdekt vele negatieve trekken, ook al ontbreken de positieve niet. Het Christendom moet zich derhalve laten vernieuwen, wat niet zal gaan zonder offers. Het Christendom leeft nog. „Müssen wir nicht unser Erbe erwerben?'' (slot). – Het komt mij voor, dat in andere landen dan de onze en met name in Duitsland meer nagedacht wordt, of, in hoeverre en waardoor eventueel Europa een eenheid is of hoe het in elk geval (weer) een eenheid kan worden en wat in dat verband het Christendom en de christelijke Kerken en gelovigen kunnen doen. Daarom is het goed, dat boeken, als het besprokene ook hier worden gelezen, overdacht en tot activiteit leiden. „Europa und das Christentum'' betekent een waardevolle stimulans.

H. de Vos

DOGMATIEK

Heinrich Ott, *Eschatologie,* Heft 53 Theol. Studien, 1958 Evang. Verlag AG. Zollikon. 67 S.

Het is een gedegen en levend soort dogmatisch denken, waar dr. Ott zich op toelegt. Hij is leerling en volgeling van Barth, houdt centrale motieven van Bultmann voor legitiem en vruchtbaar en werkt met denkcategoriën die met Heidegger verwant zijn.

Zijn plaatsbepaling t.a.v. Barth en Bultmann komt tot uiting in de prolegomena, waarmee hij zijn beschouwingen over de eschatologie opent. Legitiem theologisch spreken dient existentiaal te zijn in die zin dat het geschiedt vanuit en gebonden blijft aan een existentieel getroffen zijn. De Schrift dient gehoord te worden in de eenheid van appèl en levensvernieuwing. Een theologische-wetenschappelijke theorie – de existentiale – die methodisch gericht is op al wat appelerend-vernieuwend in de Schrift te vernemen is en uitschift wat slechts op een blind accepteren aanspraak maken kan (ontmythologizeren), dient in navolging van Bultmann ontwikkeld te worden. Maar het existentieel getroffen zijn dient – en daarbij schakelt O. over op Barth – vanuit de ontmoeting met de levende Heer en niet primair als Selbstverständnis bepaald te worden. Ofschoon Heideggers filosofie in deze studie geen expliciete rol speelt kan zijn naam toch worden genoemd om de denktrant aan te duiden

waarin dr. O. nu in een zevental paragrafen de hoofdpunten van de eschatologie ontvouwt: de parousie, het Rijk, het eeuwige leven, dood en opstanding, de voleinding, het laatste oordeel. Het is n.m. een synthetische, op fenomenologische wijze zins-verbanden in het oog vattende, ziet zozeer begripmatige als wel „geschichtliche" manier om bijbelse gegevens, dogmen-historische fixaties en godsdienstwijsgerige aporieën te benaderen.

Mijn indruk is dat dr. O. met deze aanpak een heel eind komt. Dat hij vooralsnog tastend zijn weg gaat en daardoor ook nog wel eens heen en weer wankelend tussen zijn leermeesters, is heel begrijpelijk. Belangrijker is dat hij op moedige en soms oorspronkelijke wijze een ernstige impasse tracht te doorbreken.

Persoonlijk lijkt mij de kategorie „Begegnung" zowel te weinig doorlicht als ook te smal (te eenzijdig personaal) om als kanon te kunnen dienen voor de volheid van de openbaring, die persoon, geschiedenis èn kosmos in al hun vervlochtenheid áángaat. Het werkt soms wat verbluffend om te zien hoe de auteur na zich in feite van Bultmanns „ontologisch dualisme" ver verwijderd te hebben in hoffelijke bewoordingen de bedoelingen van zijn leermeester prijst. Hoe interessant ook de inzet is van Otts toelichting op de lichamelijkheid van het opstandingsgebeuren, in zijn uitspraak „dasz mit Leibhaftigkeit eine noch ungeklärte existentiale und nicht eine naturwissenschaftliche Bestimmung gemeint ist" (S. 23) moeten wij het „ungeklärt" helaas wel onderstrepen en een vraagteken zetten niet zozeer achter dat „naturwissenschafftlich" als wel achter de component „Natur" daarin. Want ook al is het natuurbegrip hier niet van primaire betekenis, te ontlopen valt het toch niet. Ook bij de behandeling van de voleinding waarbij de schrijver op gelukkige wijze Gereformeerde gezichtspunten laat praevaleren boven Lutherse, behoudt hij een te grote vrees voor kosmische en evolutionnaire perspectieven. Waarom zou het vast staan dat anno 1960 over het wereldeinde toch wel alleen zinvol gepreekt kan worden in de vorm van de prediking over het persoonlijk levenseinde? (S. 57).

Maar wij hebben oprechte bewondering voor deze studie, die talloze voortreffelijke formuleringen bevat en bijbelse waarheid op oorspronkelijke wijze tracht te verstaan. J. M. DE JONG

H. HENRY MEETER, *Het Calvinisme*, zijn theologische en staatkundige grondgedachten. Uit het engels vertaald door Dr. P. Prins†. Uitgave van J. H. Kok, N.V. Kampen, 1957, 173 blz. Prijs geb. f 7,75.

Toen Kuyper, nu ruim 60 jaren geleden, onder de titel *Het Calvinisme* zijn Stone-lectures, in Princeton (N.J.) in 1898 gehouden, in het licht liet verschijnen, begon hij in de eerste voordracht de hoofdrichting van de levensstroom, die in het heiligdom van Gods verzoenende en wederbarende, genadevolle openbaring ontspringt, te tekenen als een richting van Oost naar West, van het Heilige land tot in de nieuwe wereld van Amerika's Verenigde Staten.

Ik moet wel sterk betwijfelen, of het de instemming van de magistrale redenaar in Princeton wel zou gehad hebben, dat in 1957 een hoogleraar van het ,,Calvin College'' in Grand Rapids (Michigan) nu ineens de koers wil wenden en het zuivere Calvinisme, waar hij voor ijveren wil, begeert te doen voortstromen van West naar Oost met medewerking van de zo welbekende Calvinistische uitgeverij in Kampen.

Heeft de sympathieke figuur van wijlen Dr. Prins, de vertaler van deze beschouwingen over het Calvinisme, nu waarlijk gedacht, dat wij hier in Nederland boven Kuyper uit kunnen komen, in ieder geval *verder* zouden kunnen komen, wanneer wij ons laten meevoeren op de stroom van gedachten, die aan de bronnen van Grand Rapids het nieuw-Calvinistisch hoofdkwartier van de ,,Christian Reformed Church'' in Amerika ontspringt?

Het wil mij voorkomen, dat Dr. Meeter – uit zijn inleidend woord blijkt het eigenlijk wel reeds – bescheiden genoeg is, om te erkennen, dat zijn werkje *Het Calvinisme*, dat in de grond niet anders is dan een bundeling van populaire artikelen, die eerst verschenen in ,,De jonge Calvinist'', het maandorgaan van de calvinistische jongelings- en jongemeisjesverenigingen in Amerika, zeker niet op een en hetzelfde niveau te stellen is met de indrukwekkende voordrachten, welke Kuyper onder dezelfde titel in een imposant-universitaire sfeer in Princeton eenmaal hield.

Bekend genoeg is, dat ,,Calvin College'' tot op de huidige dag mannen als Kuyper en Bavinck als grootmeesters van een voor het moderne cultuurbewustzijn actueel Calvinisme wil eren. Maar is het ,,eren'', wanneer hun beider theologie en cultuurfilosofie, hun beider dogmatiek èn hun wijsbegeerte der openbaring zó versimpeld wordt en met z.g. heldere onderscheidingen aan kortsluitingen overgeleverd wordt?

Eén voorbeeld slechts wil ik daarvan geven. Ik neem het met opzet uit het eerste gedeelte van dit boek, dat over de *theologische* grondgedachten van het Calvinisme uitsluitsel geven wil en dat buiten alle proporties kort gehouden is, waar dit onderwerp slechts in de eerste zes van de twee-en twintig hoofdstukjes aan de orde is!

Op blz. 32 gaat het over de erkenning van de H. Schrift als Gods Woord door de Christgelovigen. En dan werpt de schr. in dit verband aan het slot van de alinea de vraag op: waarom gelooft de christen, dat de Bijbel dat goddelijke boek is? De schr. meent, dat hij zich, om antwoord te geven op deze vraag, bij Bavinck aansluiten kan; want hij laat volgen: ...dan zou de christen, om een woord van dr. H. Bavinck te gebruiken, moeten erkennen, dat hij niet in staat is daarop te antwoorden. Anders gezegd: dit is een axioma, een grondwaarheid van de christen''. Dit laatste zinnetje is van Dr. Meeter en maakt in wezen Prof. Bavinck's getuigenis krachteloos. Als deze nl. een Christen het antwoord op een bepaald waarom? liet schuldig blijven, zei hij dat in de bewogenheid van de aanvechting des geloofs en wist hij te staan midden in de moeilijkheden van de aanvaarding van het volstrekte gezag der H. Schrift. Dr. Meeter schakelt hier iedere hoogspanningsstroom in het Schriftgeloof uit door vlotweg de kortsluiting van een ,,axioma'' te veroorzaken, dat bij een der voornaamste ,,eeuwige beginselen'' van het Calvinisme vanzelfsprekend past.

Ten slotte: wat de staatkundige beginselen van het Calvinisme betreft, die hier zulk een onevenredig grote plaats innemen, is hier niet duidelijk een veramerikaniseerd Calvinisme aan het woord, waartegen zowel Bavinck als Kuyper hun bedenkingen zouden hebben?

TH. L. HAITJEMA

F. MALMBERG S.J., *Eén Lichaam en één Geest.* Nieuwe gezichtspunten in de ecclesiologie, Uitgeverij het Spectrum, Utrecht, 1958, 326 blz.

In een Woord vooraf wordt het thema van het boek aangegeven. De schrijver zal ,,ecclesiologische beschouwingen en uitzichten'' geven over de kerk als Lichaam van Christus, over ,,Christus' heilige Geest, die dit Lichaam bezielt, over de eenheid van dit Lichaam met zijn god-menselijk Hoofd uit de kracht van de Heilige Geest''. Het hoofddoel daarbij is, ,,in de veelheid en verscheidenheid dezer ecclesiologische thema's de mysterievolle samenhang, de theologische synthese te laten stralen''.

Hoofdstuk I handelt over het Lichaam. Daarbij komen, in elf onderdelen, belangrijke onderwerpen ter spraken, b.v. de verhouding van theologie, christologie en ecclesiologie, de theologie van de negentiende eeuw en het huidige Kerkbewustzijn, de dogmatische waarde en innerlijke structuur van de encycliek ,,Mystici Corporis'' en de vraag, wat men voor en na onder het adjectief ,,mystiek'' heeft verstaan. Met bijzondere belangstelling las ik de bijbels-theologische uiteenzettingen in het negende caput. – Het komt mij voor, dat dr. Malmberg een aparte aandacht heeft voor het thema van het tweede hoofdstuk. Het is naar zijn mening ,,zonder twijfel mede te danken aan de wederopbloei van de ecclesiologie dat heden de leer van de Heilige Geest ook in het reflexe kerkelijke bewustzijn zo sterk leeft en op de voorgrond treedt''. In dit hoofdstuk wordt dus gehandeld over ,,de Kerk in haar verschillende verhoudingen tot Christus en de Geest'' en over ,,de Heilige Geest en de hiërarchie als Christus' plaatsvervangers''. Hoofdstuk III spreekt over de Incarnatie als fundament der eenheid en over de Glorificatie als de voltooiing daarvan.

Aan het boek, dat achter de eigenlijke tekst nog ruim honderd bladzijden, dikwijls uitvoerige en ook interessante noten bevat en met personen- en zakenregisters besluit, ligt kennelijk veel studie ten grondslag. Ieder, die zich voor ecclesiologie interesseert, zou ik het ook hartelijk willen aanbevelen. Men ontvangt hier een levendig beeld van de meeste problemen, waarmee de Rooms-Katholieke theologie zich op dit terrein bezig houdt en verneemt op enkele bladzijden ook iets van niet geheel onbelangrijke onderlinge controversen. Ik denk b.v. aan hetgeen de schr., het pleit voerend voor de Patres, inzake incarnatie en ,,vergoddelijking'' aanvoert tegen de exegetische opvattingen van Cerfaux (ik vermoed, dat deze zich wel niet weerlegd zal achten). Overigens hebben wij in dit boek te maken met een intern gesprek. Reeds in het Woord vooraf verklaart de schr., dat de Protestantse theologie slechts incidenteel ter sprake zal komen. Inderdaad worden slechts enkele namen genoemd (Brunner,

Barth, Calvijn); van een diepergaande discussie is geen sprake. Ik meen echter, dat de Protestantse theoloog, die zich voorneemt, eens rustig bij deze interne discussie mee te luisteren, stellig uit deze gedegen studie kan leren. Waarschijnlijk zal hij allerlei met instemming lezen, b.v. in de bijbels-theologische uiteenzettingen, doch ook telkens bezwaren van meer of minder fundamentele aard voelen opkomen. Recensent besluit met er slechts één te noemen: hij kan zich niet geheel thuis gevoelen in de gevolgde methode, waarbij z.i. teveel de ene dogmatische stelling uit de andere wordt afgeleid en het Nieuwtestamentisch getuigenis te zeer op de achtergrond geraakt. G. SEVENSTER

Theologisch Perspectief, deel I – Fundamentele Problemen. Uitgeverij Paul Brand N.V., Bussum 1959, 206 blz., ing. bij intek. f 8,90, los f 9,75.

Dit boek is het eerste deel van de vertaling van *Fragen der Theologie heute* onder redaktie van Johannes Feiner, Josef Trütsch en Franz Böckle. De Nederlandse uitgave van dit „overzicht van de huidige situatie in de theologie" staat onder redaktie van dr. E. Schillebeeckx en zal, in tegenstelling met de Duitse, uit drie delen bestaan. Voor een bespreking van het werk zie N.T.T., 13e jrg. afl. 2, blz. 156. Geheel vrij van drukfouten is de Nederlandse vertaling niet. Zo bv. op blz. 143 regel 25: Jezuiteen, i.p.v. Jezuieten, blz. 165 regel 41: geschichtlichte. Waarom krijgt op blz. 119 de katholieke bijbelwetenschap geen hoofdletter zoals de Protestante Bijbelwetenschap? Overigens biedt de uitgeverij Paul Brand ons deze vertaling in een keurig verzorgde uitgave aan.

P. B. DIRKSEN

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Postille XI (1959–1960), uitg. onder redactie van de Werkgroep Kerk en Prediking. 's-Gravenhage Boekencentrum N.V. 1959. Prijs geb. f 8 50. 335 blz.

Dat deze postille voor de elfde maal verschijnt is een bewijs dat zij een dienst vervult. Nieuw is de een vorig jaar in uitzicht gestelde bijdrage: Homiletische richtlijnen, waarvan nu een eerste gedeelte: Wat prediken wij?, geschreven door een der redacteuren (Prof. A. J. Rasker), voorop gaat. Ik ben blij, dat Prof. Rasker het daarin opneemt voor de themapreek (op voetspoor van de methodistische zeer begaafde Dr. Sangster), al waarschuwt hij voor het onderwerp als loze titel en voor het preken vanuit het leven naar het evangelie, als daarbij structureel theologisch de omgekeerde weg in het gedrang zou komen. Zelf zou ik niet alleen het kiezen van een schriftlezing en „eventueel ook een tekst" zinvol achten, maar de verbinding juist met een tekst (eventueel pericoop) als norm willen stellen, opdat de behandeling van het thema niet uit de baan raakt.

Deze postille bevat overigens alleen tekstbehandelingen en geen thema's, tenzij men de schetsen voor enkele bijzondere feestdagen of over bepaalde onderwerpen (als diaconaat, bevrijding etc.) daaronder zou

willen rangschikken. Het valt op, dat speciaal gedacht wordt aan opgaven waarvoor iedere prediker gesteld wordt. In het kader van een postille is dat ook wel het meest zinvol. Toch zou ik mij kunnen voorstellen, dat sommigen ook wel geïnteresseerd zouden zijn om een schets voor een Open-Deur-dienst te lezen of voor een preek, die in een studentendienst wordt gehouden. En hoe wordt het evangelie aan zeelieden verkondigd en wat gebeurt er homiletisch in een audiovisuele kerkdienst? Ik zou in zo'n bundel een bedrijfstoespraak willen hebben van een niet-predikant, juist om te laten zien, hoe „leke" broeders zich soms van hun verkondigingstaak kwijten (of hebben ze die niet? misschien ná de dominees-preken: post illa!).

De schetsen (opgezet volgens de homiletische trits van inventio, expositio en applicatio) zijn bijna stuk voor stuk voorbeelden van grondige en vaak originele bewerking. Een enkel voorbeeld, waarmee ik natuurlijk onbillijk ben tegenover andere vele medewerkers: G. F. Callenbach geeft schetsen over een aantal Genesispericopen, die indringend mogen heten, en in de schetsen van Prof. A. F. N. Lekkerkerker treffen mij in de applicatio de toepassingen op het gewone leven en bepaalde situaties (het examen, de zomerse natuur, „versterving" in/en de moderne welvaartsstaat).

De schetsen zijn gelukkig geen uitgewerkte preken – dan schoten zij hun doel voorbij. Prof. Berkelbach v. d. Sprenkel behandelt de Catechismuszondagen 11 t m 19.

Tenslotte: het is wat zuinig, dat in deze en ook in vorige postilles geen vrouw aan het woord kwam. Een volgend jaar misschien?

A. DRONKERS

LEONHARDT FENDT, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (Sammlung Töpelmann, 2.R. Die Theologie im Abriss, Bd 5), Walter de Gruyter & Co, Berlin 1958. XII, 287 S. Geb. DM. 24.–.

De schrijver, van wie wij meer belangrijke werken op de gebieden der praktische theologie bezitten, stierf 9 jan. 1957, toen dit boek gereed, maar nog niet gedrukt was; hiervoor heeft Bernard Klaus gezorgd. Fendt verstaat onder Liturgiewissenschaft het wetenschappelijk onderzoek der liturgie; en liturgie is de orde van de eredienst (Formular, zegt F.) of de verzameling daarvan (libelli, eventueel fragmenten); de LW onthoudt zich van het zelf ontwerpen van orden: 'Die LW ist eine theologische Buchwissenschaft, die Liturgik eine Theologie der Praxis'. Zo weet men dus precies wat men in dit boek niet, en wat men er wel in zoeken moet. Wat meer zegt: het materiaal uit de geschiedenis der liturgie vindt men hier ook inderdaad in zeer vèrgaande volledigheid, althans wat de vroege, de m.e. en de hervormings-perioden betreft. Tot aan Justinus spreekt F. van 'Spuren'; tot de Vde eeuw van 'Formulare', gedurende de m.e. van 'Agende' en dan volgen in een 5de afd. de 'resultaten', zijnde: de conservatieve Lutherse, de conservatieve Anglikaanse, de conservatieve Trentse en de conservatieve Oosterse 'Ausgang'(?!), waartussenin de

Gereformeerde 'nieuwbouw' met m.e. stof en tenslotte de puriteinse 'Ausgang' figureren. Uit dit overzicht blijkt reeds enigermate F.'s critische smaak. Het boek is allerminst een leerboek; het bevat zeer veel teksten en deze zó compres in elkaar gezet, dat enig visueel overzicht volledig ontbreekt. Men kan zich dat slechts verwerven door gezette bestudering en daarbij blijkt dan, dat men veel stof, goed gerangschikt, bijeen heeft in een betrekkelijk klein bestek. Nederland ontbreekt, gelijk te verwachten was, geheel; alleen van G. van der Leeuw wordt een kleine opmerking geciteerd. J.N.B.v.d.B.

S. H. Spanjaard, *Domineesspiegel*, Het Wereldvenster, Baarn 1959, 183 pag., geb. f 8,90.

Met grote belezenheid voert Dr. Spanjaard ons in dit boek door de litteratuur van deze eeuw om ons te laten zien, op welke wijze de dominee daar wordt getekend. We zien hem nu eens als een versleten ornament, dan weer als een huichelaar. Als een moralist, als een op macht belust mens. We zien hem ook in zijn menselijkheid, worstelend met zijn roeping, bezwijkend soms. Dr. Spanjaard weet zijn lezers te boeien. Hij schrijft goed en maakt zijn boek lezenswaard.

Blijkens het woord vooraf is dit boek echter niet alleen maar als een interessante tocht door de moderne litteratuur bedoeld. De schrijver wil, dat zijn lezers, de kerkelijke en de niet-kerkelijke lezers, door in deze domineesspiegel te kijken, zullen gaan zien, waar het in het christelijk geloof uiteindelijk om gaat. In sommige hoofdstukken lukt dit. Helaas is in dit opzicht juist het laatste hoofdstuk wat teleurstellend. De ,,terugkeer tot domineesland'' is niet overtuigend. M. H. Bolkestein

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

W. Luypen, *Existentiële fenomenologie*. Het Spectrum, Utrecht 1959, 333 blz.

A. F. Carillo de Albornoz, *Roman Catholicism and Religious Liberty*. World Council of Churches, Genève 1959, 95 blz.

Archiv. für Reformationsgeschichte, Jhrg. 50, 1959, Heft. 2. Gütersloher Verlagshaus-Gerd. Mohn, Gütersloh 1959, blz. 145–288.

Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Drittes Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, 212 blz., ing. DM. 11, 50, geb. DM. 15.—.

Friedrich Rehkopf, *Die Lukanische Sonderquelle, Ihr Umfang und Sprachgebrauch*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, 106 blz., ing. DM. 14,50.

Hans-Joachim Kraus, *Psalmen*. Bibl. Komm. A.T. XV-12. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, blz. 881–960.

De Archieven van de Nederlandse Hervormde Kerk, deel I. E. J. Brill, Leiden 1960, 255 blz., ing. f 9,—.

Karl Cramer, *Genesis 1–11: Urgeschichte? Zum Problem der Geschichte im A.T.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, 61 blz., ing. DM. 4,50.

H. Kraemer, *Het vergeten ambt in de kerk*. Boekencentrum, Den Haag 1960, 180 blz., geb. f 8,90.

Hans-Werner Bartsch, *Das historische Problem des Lebens Jesu*. Theol. Ex. Heute, Heft 78. Chr. Kaiser Verlag, München 1960, 31 blz., ing. DM. 2,—.

Gustaf Wingren, *Schöpfung und Gesetz*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 198 blz., geb. DM. 14,80.

HANS JOCHEN MARGULL, *Theologie der missionarischen Verkündigung*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, 336 blz., geb. DM. 24,—.
H. VAN DEN BUSSCHE, *Het boek der werken. Verklaring van Johannes 5–12*. Lannoo, Den Haag 1960, 277 blz.
MICHAËL HORATCZUK, *Prietpraat onder het mes*, Lannoo, Den Haag 1960, 165 blz., ing. f 4,—, geb. f 6,—.
ROMANO GUARDINI, *De naastenliefde in gevaar*. Lannoo, Den Haag 1960, 64 blz., ing. f 3,10.
ROMANO GUARDINI, *De heilige in ons wereldbeeld*. Lannoo, Den Haag 1960, 64 blz., ing. f 3,10.
GERTRUD VON LE FORT, *Het naamloze document*. Lannoo, Den Haag 1960, 68 blz., ing. f 2,—.
FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH, *Evangelium und Dogma*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, 315 blz., geb. DM. 25,—.
W. A. VISSER 't HOOFT, *Unter dem reinen Ruf*. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960, 149 blz.
H. A. VISSER, *Vijf broden en twee vissen*. Boekencentrum, Den Haag 1960, 166 blz., geb. f 4,90.
P. A. VAN STEMPVOORT, *Petrus en zijn graf te Rome*. B.B.B.-reeks. Bosch & Keunig N.V., Baarn 1960, 167 blz., ing. f 2,90, bij intek. f 2,25.
T. N. HANEKOM, *Helperus Ritzema van Lier*. NG. Uitgewers, Pretoria 1959, 330 blz., geb. 35/— (f 19,50).
BRUNO POHL, *Freizeit in Utopia*. Furche Verlag, Hamburg 1960, 45 blz., geb. DM. 2,40.
TH. VAN BAAREN, *Wij mensen. Religie en Wereldbeschouwing bij schriftloze volken*. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1960, 263 blz., geb. f 12,90.
A. VAN DEN BORN, *Kronieken*. De Boeken van het O.T. Dl. V, Boek I. J. J. Romen & Zn., Roermond 1960, 270 blz.
Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika. Papers read at the 2nd meeting held at Potchefstroom 2–5 febr. 1959. University, Pretoria 1959, 64 blz., ing. 10/–.
GABRIEL MARCEL, *Zijn en Hebben*, met een inleiding van Dr. B. Delfgaauw. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1960, 176 blz., geb. f 8,90.
H. B. KOSSEN, *Op zoek naar de historische Jezus. Een studie over Albert Schweitzers visie op Jezus' leven*. Van Gorcum, Assen 1960, 300 blz. ing. f 16,50.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, februari 1960.
W. Banning, Is er „politieke malaise?"; Vier Europese Problemen; D. J. Hoens, Het Zen-Boeddhisme; G. J. van der Meer, Vormingswerk voor de werkende jeugd; Eric Marloux, Quartet over de mensen; Ad den Besten, Kroniek der poëzie.

Vox Theologica, maart 1960.
L. J. van Holk, Het V.S.T.F.-congres 1960. Een indruk; J. Louw, De samenhang van Fil. 2 : 1–13; H. Cornélis, Bibliografie van Engelse en Amerikaanse pocketuitgaven op theologisch en godsdiensthistorisch gebied.

Musica Sacra, april 1960.
Oskar Söhngen, De kerkmuzikale opleiding der theologen; Willem Mudde, Liturgie en koor (III Kyrie-Gloria);

Studia Catholica, maart 1960.
Paulus Andriessen, De betekenis van Hebr. 1 : 6; B. van Bilsen, Godsdienstigheid en kerkelijk praktizeren; Lydia Simons, Het Doopsel in het leven der Kerk; H. C. van Elswijk, De filosofische methode van Sint Thomas.

Theologie en Practijk, Voorjaar 1960.
J. G. de Jong, De religie van Plato; G. Ch. Duinker, Community organisation; W. J. Overdiep, Enkele notities over de methodiek van het vormingswerk.

New Testaments Abstracts, Vol. 4, no. 1 en no. 2 (Fall, 1959; Winter 1960).

Scottish Journal of Theology, March 1960.
Ragnar Bring, Preaching the Law; Kenneth Hamilton, Paul Tillich and the Idealistic Appraisal of Christianity; L. W. Barnard, The Epistle of Barnabas and the Dead Sea Scrolls; R. T. Halliday, The Teaching of Church History.

The Harvard Theological Review, January 1960.

Henry J. Cadbury, Intimations of Immortality in the Thought of Jesus; H. C. Snape, The Composition of the Lukan Writings: A Re-Assessment; Heiko A. Oberman, Some Notes on The Theology of Nominalism. With Attention to its Relation to the Renaissance; W. D. J. Cargill Thompson, Who Wrote „The Supper of the Lord"? Cecil Roth, The Debate on the Loyal Sacrifices, A.D. 66.

The International Review of Missions, April 1960.

A. Marcus Ward, The Theological Education Fund of the International Missionary Council; José Míguez Bonio, Theological Education for a Church in Transition: Viewpoint of a Latin American; John B. Whelan, The Anglican Church in Korea; Edmund Ilogu, The Problem of Indigenization in Nigeria; Attah Annan Mensah, The Akan Church Lyric; H. W. Turner, Searching and Syncretism: A West African Documentation; Fred B. Rea, The Future of Mission Education in Southern Rhodesia; Marshall K. Powers, The Legal Status of non-Roman Catholic Mission Activities in Latin America.

Journal of Biblical Literature, March 1960.

Robert M. Grant, Two Gnostic Gospels; A Malamat, Hazor „The Head of all those Kingdoms"; WM. C. Robinson, Jr., The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative; Jehoshua M. Grintz, Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple; Sherman E. Johnson, The Preaching to the Dead.

Nouvelle Revue Théologigue, Février 1960.

J. Galot, Science et conscience de Jésus; J. D. Robert, La synthèse métaphysique de saint Thomas; A. Godin, Le transfert dans la relation pastorale. III. La résolution du transfert; J. Masson, Missions 1960. Afrique, Asie, Ocanie. Essai de panorama raisonné... Mars 1960. R. Troisfontaines, Le Ciel; R. Duthoit, Une nouvelle synopse des évangiles; F. Lepargneur, Le contexte sud-américain d'une rénovation du diaconat; J. Kerkhofs, Aspects sociologiques du sacerdoce.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Nov.–Dec. 1959.

A. Hermans, Le pseudo-Barnabé est-il millénariste? G. Philips, L'état de la pensée théologique au sujet de l'apostolat des laïcs.

Irénikon, 1er Trimestre 1960.

D. O. Rousseau, In Memoriam: Dom Lambert Beauduin (1873–1960); R. Roques, Gnosticisme et Christianisme: L'Evangile selon Thomas; D. T. Strotman, Sur le sacrifice eucharistique, fondement du rassemblement des croyants.

Vigiliae Christianae, April 1959.

W. Nagel, Neuer Wein in alten Schläuchen (Mt. 9, 17); Lucien Chavoutier, Querelle origeniste et controverses trinitaires à propos du Tractatus contra Origenem de visione Isaiae; H. Hoppenbrouwers, Fonction euphonique du M final chez quelques auteurs paléochrétiens; B. A. van Groningen, Notes critiques sur quelques lettres de Julien.

Norsk Teologisk Tidsskrift, Reidar Hauge, Teologiske stromninger i var tid; Arvid S. Kapelrud, Levde Deuterojesaja i Judea? Jacob Jervell, Herodes Antipas og hans plass i evangelieoverleveringen; Peter Wilhelm Bøckman, Mytetenkning og gudshandling hos Reinhold Niebuhr.

Kerugma und Dogma, Januar 1960; Claus Westerman, Die Begriffe für Fragen und Suchen im Alten Testament; Eduard Ellwein, Die Christusverkündigung in Luthers Auslegung des Johannesevangeliums.

MEDEDELING

Het bestuur van het „Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst" schrijft de volgende prijsvraag, om beantwoord te worden vóór 2 mei 1962, uit:

„Het Haagsch Genootschap vraagt een onderzoek naar de identiteit van de joodse gemeente omstreeks het begin van onze jaartelling".

Nadere inlichtingen zijn te bekomen bij de secretaris Dr. A. H. Haentjens, St. Michielsgestel.

EEN ONDERZOEK NAAR FORMULECITATEN BIJ MATTHEUS MET HET OOG OP HET VROEGSTE CHRISTOLOGISCHE DENKEN VOLGENS HET N. TESTAMENT

DOOR

CH. DE BEUS

Overveen

De bestudering van de oudtestamentische citaten in het N.T. heeft in het verleden wel telkens de aandacht getrokken van de nieuwtestamentische onderzoekers, maar over het geheel is de belangstelling voor het onderwerp toch tamelijk gering geweest. Belangrijk werk is verricht door E. Böhl, die in 1878 een overzicht gaf van de oudtestamentische citaten in het gehele N. Testament, waarbij de overeenkomsten met de nieuwtestamentische tekst en de LXX duidelijk in het licht werden gesteld. Het overzicht is echter niet volledig, omdat het zich bepaalde tot die plaatsen in het N.T. die duidelijk als citaten uit het O.T. worden aangeduid. De aanhalingen, die niet nadrukkelijk als citaten aangegeven zijn, de toespelingen, waarbij het soms gaat om één of enkele woorden die aan oudtest. uitspraken herinneren, de echo's, waarbij de parallellie met oudtest. uitspraken niet in woorden, maar in overeenstemming in gedachten of voorstellingen gelegen kan zijn, worden door Böhl niet behandeld.

Onder de Nederlandse theologen was de belangstelling voor het onderwerp niet groot: in 1936 verscheen een dissertatie van A. Vis over citaten in het N. Testament uit de messiaanse Psalmen („The Messianic Psalm Quotations in the N. Test.'') en C. Smits deed in 1952 het eerste deel verschijnen van een werk, dat alle citaten in het N.T. behandelt: het eerste deel houdt zich bezig met de Evangeliën. Hierop volgt de behandeling van de citaten in de overige bijbelboeken. In de laatste jaren is er in Engeland en Amerika enige belangstelling voor het onderwerp gegroeid. We noemen hier T. W. Manson („The Old Testament in the teaching of Jesus'' art. in the John Ryl. Libr. 1951/'52), Sherman E. Johnson in the Harv. Theol. Rev. 1943 „The Biblic. Quotations in Matthew'') en het boek van R. V. G. Tasker „The Old Testament in the New Testament'', 1946. Van bijzonder belang is het boek van Z. Stendhal „The School of St. Matthew'', 1954, die in zijn onderzoek veel verder gaat dan het vergelijken van

de citaten met de oudtest. teksten. Dit boek heeft ons gestimuleerd, dit onderwerp nader te bestuderen en speciaal aandacht te wijden aan de citaten bij Mattheus. Mattheus onderscheidt zich van Marcus en Lucas door het herhaaldelijk gebruik van de zgn. formulecitaten, die ingeleid worden met de woorden: opdat vervuld zou worden hetgeen gesproken is door de profeet of: hetgeen geschreven is of een wending, die daarop lijkt. Bij Mattheus komen deze formulecitaten twaalf maal voor, bij Marc. slechts éénmaal (14 :49), bij Lucas alleen in 4 :21 en 24 :44.

Bij Johannes komt deze wijze van citeren ook tamelijk veelvuldig voor, in de meeste gevallen in verband met bijzonderheden in de lijdensgeschiedenis (13 :18; 17 :12; 19 :24, 36). De formulecitaten bij Matth. hebben we alle nauwkeurig onderzocht en zijn daarbij tot resultaten gekomen, die we in het volgende nader zullen ontwikkelen. Naast het werk van Stendhal, die door het onderzoek van de formulecitaten tot de conclusie komt dat het Evangelie van Matth. de vrucht moet zijn van een arbeid die door meerderen in een soort schoolverband verricht moet zijn, – noem ik het werk van C. H. Dodd ,,According to the Scriptures'' (1953^2). Deze studie houdt zich uitsluitend bezig met de bijbels-theol. zijde van het vraagstuk van de citaten in het N.T. en komt tot de conclusie, dat het christologisch denken in de oudste Christelijke Kerk fundamenteel bepaald werd door zekere oudtestamentische pericopen (zoals Jes. 53, Dan. 7, Zach. 9). Hierin vond men de elementen voor de opbouw van de oudste Christologische opvattingen door een ,,rethinking'' van de betreffende oudtest. pericopen vanuit het gezichtspunt van het geloof in Jezus, de Christus. Dodd erkent de betekenis van de inzichten van Rendel Harris inzake zijn onderzoekingen over ,,testimonies'', maar verwerpt de gedachte van teksten-reeksen, die in de oudste kerk als geïsoleerde prooftexts gefungeerd zouden hebben, bij de prediking van het Evangelie.

Wij willen ons met bijbels theologische aspecten van de nieuwtestamentische citaten bezighouden, zonder echter in te gaan op de beschouwingen van C. H. Dodd. Intussen zij opgemerkt, dat de genoemde studie van Dodd ons mede tot de bestudering van de citaten in het N.T. gestimuleerd heeft.

Wij willen nu regelrecht tot ons onderwerp komen. Het gaat ons eerst om bepaalde oudtestamentische citaten nl. die, welke wij vinden in de vroegste geloofsgetuigenissen der oudste kerk om van daaruit te komen tot de zgn. formulecitaten bij Matth. De meeste – niet

alle(!) – hebben betrekking op de vervulling van oudtestamentische *beloften*. Die plaatsen, waar sprake is van vervulling van oudtest. *geboden* zoals in 5 :17 laten wij geheel terzijde. Wij willen in verband met deze formulecitaten op bijbels theologische achtergronden wijzen. – Wij willen voorts trachten aan te wijzen, dat er een zekere ontwikkeling in het Christologische denken is geweest, wat geleid heeft tot de erkenning van het goddelijke Zoonschap van Jezus vanaf Zijn geboorte. Wij gaan hierbij uit van de volgende pericopen: I Cor. 15 :3 ev.; Hand. 2 :24–36, 13 :22–40; Rom. 1 :3, 4; I Tim. 3 :16; Ef. 5 :14. Wij nemen aan (wat door de meeste Nieuwtestamentici[1] erkend wordt), dat deze stukken de oudste belijdenissen representeren, waarin de oudste Christ. gemeente haar geloof in Jezus de Christus tot uitdrukking bracht.

Een enkele opmerking over het begrip ,,vervulling" ga vooraf.

Het N.T. spreekt op vele plaatsen en op velerlei wijzen van vervulling, die in de persoon en het werk van Jezus Christus aangevangen is. Behalve de twaalf formulecitaten in Matth., waar telkens van vervulling wordt gesproken, wijzen wij op Marc. 1 :14 ,,De tijd is vervuld en het Koninkrijk der hemelen is nabij gekomen"; Luc. 4 :21 ,,Heden is deze Schrift voor uw oren vervuld". In verband met de uitstorting v. d. H. Geest: Hand. 2 :16 ,,Dit is het, waarvan gesproken is door de profeet"; 3 :18 ,,Zo heeft God vervuld wat Hij bij monde van alle profeten te voren geboodschapt had"; 3 :24. Het is duidelijk, dat de oud-christelijke gemeente in het optreden van Jezus Christus de doorbraak zag van het Koninkrijk Gods. Daarom gaan oudtest. profetieën in vervulling. Het was een vaststaande overtuiging van de rabbijnen, dat wat de profeten beloofd hadden in de dagen van de Messias verwerkelijking zou vinden. Wanneer nieuwtest. schrijvers dan ook oudtest. teksten aanhalen om naar aanleiding van bepaalde omstandigheden of handelingen van Jezus de overeenkomst aan te wijzen tussen het gebeurde en betreffende oudtest. teksten om in verband hiermee te spreken van ,,vervulling", dan moeten we bedenken dat de bedoeling van het citeren niet is om enkel te laten zien dat bepaalde losse teksten in het heden verwerkelijkt worden. Het is anders: omdat de kairos vervuld is, de tijd die God had vastgesteld, vol is geworden, en het Kon. Gods nabij is gekomen, in de Messias Jezus, daarom is hiermede onlosmakelijk verbonden de vervulling

[1] Wij noemen twee namen: O. Cullmann ,,Die ersten Christlichen Glaubensbekenntnisse" Zürich 1943 en C. H. Dodd ,,The Apostolic Preaching and its Developments" 1956[8].

van profetische beloften. De tijd is niet vervuld omdat bepaalde profetische beloften vervuld worden, maar bepaalde profetische beloften worden vervuld omdat de tijd vervuld is.

Na deze opmerkingen over het begrip ,,vervulling'' richten wij onze aandacht op de oudste Christologische getuigenissen.

Allereerst wijzen wij op I Cor. 15 :3 ev., waarin Paulus aan de Cor. de inhoud van het Evangelie onder woorden brengt, naar hetgeen hem is overgeleverd. Algemeen wordt deze pericope beschouwd als een der oudste geloofsbelijdenissen van de Christelijke gemeente in nieuwtest. tijd die ons bekend zijn. Paulus zegt: dat Christus gestorven is voor onze zonden naar de Schriften en dat Hij is begraven en ten derden dage opgewekt naar de Schriften en dat Hij is verschenen aan Cephas... Opmerkelijk is, dat in deze formulering der overlevering alleen gesproken wordt over Jezus' lijden, dood en opstanding en niet over Zijn aardse leven. Dit betekent niet, dat het aardse leven van Jezus voor Paulus geen betekenis had. Phil. 2 :3 ev. spreekt ons daarover duidelijke taal. Wij mogen echter wel zeggen, dat in de overgeleverde belijdenis alle nadruk valt op de feiten, in I Cor. 15 :3 ev. genoemd: dood, begrafenis, opstanding ten derden dage.

Vergelijken wij nu de inhoud van deze oudste belijdenis met de eerste toespraken van Petrus en Paulus in het boek der Hand., dan zien wij een opmerkelijke overeenstemming. Het staat wel vast, dat deze toespraken in Handelingen een sterk semitisch karakter dragen en het is waarschijnlijk dat de auteur hierbij gebruik heeft gemaakt van aramese bronnen, mondelinge of schriftelijke, door hemzelf vertaald of reeds in vertaling door hem gebruikt. Er is reden aan te nemen dat deze aramese bron voortgekomen is uit de kring van de Jerusalemse gemeente en dat vele elementen van zeer oude datum zijn. De auteur *vertelt*, maar al vertellende predikt hij. Met een zekere vrijheid in de weergave van de toespraken moet zeker wel rekening worden gehouden, naar het voorbeeld van de antieke geschiedschrijving, waarover Dibelius belangrijke opmerkingen heeft gemaakt[1]; dit betekent echter o.i. niet, dat de werkelijke inhoud van deze toespraken vertekend zou zijn. Met erkenning van een zekere vrijheid van compositie die de auteur zich heeft genomen, menen wij toch, dat we in deze toespraken een weergave van het oudste kerugma voor ogen hebben.

Wij vragen nu naar de Christologische bestanddelen van deze toe-

[1] ,,Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung'', Heidelberg 1949.

spraken die voor een groot deel uit citaten bestaan; we vinden ze in hoofdzaak in Hand. 2 en 13. Het is opmerkelijk, dat in de betreffende gedeelten een sterk accent gelegd wordt op de opstanding van Christus en dat op enkele plaatsen gezegd wordt, dat Jezus de Christus is *krachtens de opstanding*. Door anderen is hier al reeds meermalen op gewezen. Wij noemen de belangrijkste plaatsen: Hand. 2:29 ev.; in dit gedeelte komt Petrus te spreken over de aartsvader David die stierf en begraven werd; hij was een profeet en God had hem onder ede gezworen dat één uit de vrucht van zijn lendenen op zijn troon zou zitten; dit heeft David in de toekomst gezien en hierbij gesproken van de opstanding van Christus; Hij is in tegenstelling tot David niet aan het dodenrijk overgelaten en Zijn vlees heeft geen ontbinding gezien. God heeft Jezus opgewekt, Hij heeft hem verhoogd; Jezus heeft de gave van de Heilige Geest van de Vader ontvangen en heeft die uitgestort. Dus: David is *nièt* opgevaren naar de hemelen, maar Jezus wèl. Ps. 110:1 ev. wordt dan geciteerd in verband met de verhoging van Jezus, die inhield de toekenning van de heerschappij. „Dus", gaat de apostel voort, „moet ook het ganse huis Israëls zeker weten, dat God Hem èn tot Heer èn tot Christus gemààkt heeft, dezen Jezus, dien gij gekruisigd hebt." De gedachte is dus, dat het Heer en Christus zijn ingegaan is met de opstanding; *dat dus ook het zitten op de troon van David* (vs. 30) (naar de belofte van II Sam. 7:12, 13) begon met de opstanding, waarmee de Hemelvaart verbonden wordt en die gezien wordt als een goddelijk gebeuren, dat in vs. 33 als „verhoging" wordt aangeduid. Wij willen hier niet van adoptianisme spreken, want wij moeten onderscheid maken tussen christologische uitspraken, die in objectiverende zin het Christus zijn van Jezus „an sich" beschrijven en die uitspraken, waarin over Hem gesproken wordt vanuit de subjectieve houding van de gelovige. Deze onderscheiding wordt door Bultmann gemaakt in zijn artikel „Das Christologische Bekenntnis des Oekumenischen Rates" in Glauben und Verstehen II; wij achten deze opmerking voor de beoordeling van de christologische uitspraken in het N.T. waardevol. Wij menen dat we in Hand. 2:30 ev. met het tweede te maken hebben.

In Hand. 2 spreekt Petrus over Jezus zoals Hij zich door Zijn opstanding aan de gelovigen heeft geopenbaard. Hieruit behoeft dan niet voort te vloeien dat Hij tevoren de Christus niet was; er wordt alleen gezegd, dat *voor de beoordeling van het geloof* God Hem door de opstanding tot Christus gemaakt heeft. De gedachte van adoptianisme blijve hier dus verre. – Het is echter wel opmerkelijk, dat over

Jezus' aardse leven in Hand. op menselijke wijze gesproken wordt; in Hand. 2 :22 ev.: Jezus, de Nazoreeër, een *man*, een ἀνηρ, door God aangewezen door krachten wonderen en tekenen... Wij noemen ook nog Hand. 3 :13: ,,De God van Abraham, Izak en Jakob, de God onzer vaderen heeft zijn *knecht* Jezus verheerlijkt, dien gij hebt overgeleverd en verloochend... maar God heeft Hem opgewekt..."

Zeer belangrijk is verder Paulus' rede in Antiochië, Hand. 13 :32. Aan de hand van Ps. 2 :7 ,,Mijn zoon zijt gij, Ik heb u heden verwekt" wordt gezegd dat alle belofte vervuld is in de opstanding. Daarna volgt weer de gedachte, die we ook in Hand. 2 vinden, dat David wel ontbinding heeft gezien, maar Jezus niet. – In de verzen 22 ev. wordt over het verband met David nog dit gezegd: Nadat Saul verworpen was, verwekte God David als koning. Voor ,,verwekken" gebruikt het Grieks ἐγειρειν, hetzelfde woord dat telkens in Hand. voor de opwekking van Jezus uit de doden gebruikt wordt. Hier in Hand. 13 wordt weliswaar van het ἐγειρειν van David tot koning geen direkte parallel getrokken naar de opwekking van Jezus, maar wel elders en in ander verband, nl. in Hand. 3 :22; daar wordt een parallel getrokken tussen het verwekken (ἀναστηναι) van Mozes en de opstanding van Jezus (ἀναστηναι) in vs. 26. Dit verbum ἀναστηναι wordt ook gebruikt voor de opstanding van Jezus in 13 :33. Hier zien wij dus dat èn bij Mozes èn bij Jezus het ,,opwekken" betrekking heeft op het begin van de aanvaarding van een door God verleende waardigheid; Ps. 2 :7 wordt in 13 :32 betrokken op de opstanding; in 2 :30 wordt de opstanding van Jezus gezien als de bestijging van de troon van het eeuwig koningschap, ter rechterhand Gods; in Hand. 13 wordt de opstanding geparallelliseerd met de opwekking van Mozes als profeet. Deze plaatsen 2 :30 ev., 3 :22 en 13 :32 onderstrepen dus zeer nadrukkelijk de gedachte in 2 :30, waar we lezen dat God Jezus tot Heer en tot Christus gemaakt heeft door de opstanding uit de doden, waarbij wij dus nogmaals herinneren aan het subjectief geloofsaspect, waaronder deze uitspraken gezien moeten worden. Deze nadruk op de opstanding correspondeert met de belijdenis van Paulus, overgeleverd in I Cor. 15 :3 ev. – Vervolgens wenden wij ons tot Rom. 1 :3, 4, wat onder de N. Testamentici vrij algemeen beschouwd wordt als een stuk oudchristelijk belijden (Lietzmann, Dodd, Michel). De moeilijkheid in deze teksten is de vaststelling van de betekenis van κατα πνευμα ἁγιωσυνης. Hierover bestaan 2 opvattingen: de eerste, die o.a. door Lietzmann (,,An die Römer" in Handbuch z. N. Test. 1933) voorgestaan wordt, ziet in het κατα σαρκα-κατα

πνευμα een anthropologische onderscheiding *in* de persoon van Jezus en Zijn aardse bestaan; de tweede, o.a. voorgestaan door Michel in zijn commentaar op de brief aan de Rom. denkt aan twee existentiewijzen, de staat der vernedering en de staat der verhoging, volgend op de tijd der vernedering. Hoewel de opvatting van Michel belangrijk is, vooral ook hierdoor dat er een christologisch beeld gegeven wordt, dat correspondeert met dat in de oudste tradities van de palestijnse Christelijke gemeente in Hand., toch menen we dat aan de uitlegging van Lietzmann (ook Althaus „Der Brief an die Römer") en Proksch in Th.W.B. s.v. (ἁγιωσυνη) de voorkeur moet worden gegeven. Het voornaamste bezwaar tegen de verklaring van Michel is zijn interpretatie van de uitdrukking κατα πνενμα ἁγιωσυνης, die in het N.T. ongebruikelijk is als aanduiding van Jezus' staat van verhoging.

Κατα σαρκα staat tegenover κατα πνευμα, niet in de metafysisch-ethische tegenstelling waarin Paulus deze begrippen zo vaak ziet (Gal.), maar zij duiden hier resp. het lichamelijk en geestelijk zijn aan van Jezus: het πνευμα is dus het menselijk πνευμα, dat van de gewone menselijkheid onderscheiden is door een bijzondere ἁγιωσυνη; πνευμα ἁγιωσυνης correspondeert met het oudtest. ruach haqodesj (Jes. 63:10; Ps. 51:13), dat Proksch definieert als het scheppend principe in het volk Israël, waardoor dit deel heeft aan de καινη κτισις. Wanneer we deze plaats vergelijken met de christologische gegevens in Hand., die we zo juist behandelden, dan merken we een duidelijk onderscheid op. Er is hier nl. t.a.v. de persoon van Jezus de onderscheiding ingevoerd: κατα σαρκα-κατα πνευμα. In het boek der Hand. komt deze onderscheiding met betrekking tot de aardse Jezus niet voor. Hier wordt over Jezus de Nazoreeër gesproken, als een man van Godswege aangewezen, door krachten, wonderen en tekenen; in 10:36 ev. wordt gezegd, dat Hij gezalfd was met de H. Geest en met kracht. Rom. 1:4 zegt dat Jezus *verklaard* is Gods Zoon te zijn in kracht uit de opstanding van de doden. Het verbum ὁριζειν in vs. 4 kan betekenen: bepalen, vaststellen; m.h.o. op personen ook: bestemmen (Hand. 17:31); van een begrip: definiëren, bepalen. Een goede vertaling voor ὁριζειν in Rom. 1:4 is moeilijk te geven: „verklaren" in de N.V. bevredigt niet. De bedoeling van het ὁριζειν is duidelijk: er wordt niet gezegd dat Jezus Gods Zoon *geworden* is door de opstanding, maar dat voor de *gelovigen*, de gemeente, het Zoonschap, in kracht, uit de opstanding bewezen en vastgesteld is. Letten we er voorts op dat de titel Zoon Davids hier betrokken wordt op Jezus'

menselijke zijnswijze: naar het vlees gesproten uit het geslacht van David. Ongetwijfeld houdt deze uitspraak over Jezus' afstamming van David verband met de in het toenmalige Jodendom zeer gebruikelijke titel voor de Messias nl. Zoon Davids. Jezus kende deze titel voor de Messias, maar gebruikte hem zelden. Zeer waarschijnlijk was deze titel voor hem minder bruikbaar om de politieke tendenzen, die in het spraakgebruik daaraan verbonden waren. Eenmaal heeft Jezus zelfs een kritische uitspraak gedaan met betrekking tot het gebruik van deze titel nl. in Matth. 22:41–46; Marc. 12:35–37; Luc. 20:41–44. De afkomst van de Messias van David stond op grond van de H. Schrift in het Jodendom vast (II Sam. 7:14; Jes. 11:1 e.v). Psalm 110, die Jezus citeert, werd in het Jodendom Messiaans geïnterpreteerd. Jezus stelt aan de hand van dit citaat aan de Farizeeën de vraag hoe het mogelijk is, dat de Christus een zoon van David wordt genoemd, terwijl David door de Geest de Messias zijn Here noemt, blijkens Ps. 110:1, waar staat: „De Here heeft gezegd tot mijn Here: Zet U aan mijn rechterhand..." Jezus heeft in deze pericoop o.i. de afstamming van de Messias van David niet willen *loochenen*, maar de vraag gesteld, hoe het mogelijk is, dat degene, die door David erkend wordt als zijn „Heer" tegenover hem tegelijk in de positie kan staan van zijn zoon. Het is duidelijk, dat Jezus hier in bedekte vorm op zichzelf doelt en dat Hij wil zeggen, dat de afstamming van de Messias van David, niet Zijn hoogheid, maar eerder Zijn nederigheid tot uitdrukking brengt. Schlatter zegt ervan: „Die Formel (dat David de Christus zijn Heer noemt), die die Herrlichkeit des Christus aussprechen soll, wird in der Frage Jesu zum Rätsel, weil die Herrlichkeit des Christus so gross ist, dass neben ihr, das was der Name „Sohn Davids" sagt die Erniedrigung des Christus ausspricht" (S. 660, „Der Ev. Matthäus"). Dit is juist en deze gedachte staat ook op de achtergrond van Rom. 1:4. Terwijl het Jodendom met de titel Zoon Davids de *grootheid* van de komende Messias beschrijven wilde, als politieke koningsgestalte, wordt in Rom. 1:4 met betrekking tot Jezus de afstamming van David betrokken op zijn menselijke zijnswijze, dus op zijn staat der vernedering en niet op zijn verhoging, die eerst *in de opstanding* verklaard is.

In de oude Kerk werd de titel Zoon Davids bewaard om de continuïteit tussen het Oude en het Nieuwe Testament aan te wijzen en het goddelijk koningsschap van Christus als de vervulling van het aardse koningsschap van David in het licht te stellen.

Wij hebben in het voorafgaande gesproken over de christologische opvattingen der oudste gemeente aan de hand van enige gedeelten van het N. Testament, waarvan wij mogen aannemen dat zij de oudste tradities representeren waarin de oudchristelijke gemeente haar geloof in Jezus de Christus tot uitdrukking bracht. Wij hebben getracht door vergelijking der christologische opvattingen vooral in Hand. 2 en 13 met de overleveringen in I Cor. 15 :3 ev., Rom. 1 :3 – welke wij chronologisch later stellen dan de toespraken in de genoemde hoofdstukken van Hand. – aan te tonen dat en hoe het vroegste christologische denken zich heeft ontwikkeld.

Wij rekenen Phil. 2 :3 ev. niet tot deze vroegste traditiestof. Dit stuk schrijven wij toe aan het eigen auteursschap van Paulus. Daarentegen, 1 Tim. 3 :16 houden we, vooral ook om zijn rithmisch liturgische vorm, wèl voor een stuk der oudste gemeenteoverlevering.

Wij menen echter dat de woorden: ,,is verkondigd onder de heidenen'' en: ,,geloofd in de wereld'' wijzen op een stadium van de overlevering, daterend uit de tijd toen het Evangelie tot de heidenen gekomen was en er vele heidenchristelijke gemeenten ontstaan waren. Dit moet op zijn vroegst na de eerste zendingsreis van Paulus geweest zijn; waarschijnlijker achten wij het de overlevering in later tijd te dateren, omdat de teneur van de text (vooral het woord kosmos, dat in het N.T. met name bij Pls. vaak als *totaliteit* van de mensheid opgevat wordt) schijnt te wijzen op een toestand waarin de christelijke kerk in de heidenwereld een veel wijder gebied omvatte dan dat van de gemeenten die Paulus bij zijn eerste en tweede zendingsreis stichtte. Ook Ef. 5 :14 stellen wij terzijde omdat dit voor ons onderwerp te weinig belang heeft.

Wij gaan ons nu bezighouden met de formulecitaten in het Ev. van Matth. Deze zijn: Matth. 1 :23; 2 :6; 2 :15; 2 :18; 2 :23; 4 :15–16; 8 :17; 12 :18–21; 13 :35; 21 :5; 20 :15; 27 :5–9; 27 :9b–10.

Waar in het algemeen de oudtestamentische citaten in het N. Test. in verreweg de meeste gevallen de duidelijkste overeenstemming vertonen met de LXX, vinden we in de formulecitaten ook overeenstemmingen met de Mas. text, zoals 2 :18; 8 :17; 12 :18–21. De auteur nam de vrijheid hier en daar, waar het textverband er aanleiding toe gaf, wijzigingen aan te brengen in het citaat, zoals in 1 :23 waar hij het וְקָרָאת van de Mas. text (in Jes. 7 :14) en het καλεσεις van de LXX veranderde in καλεσουσιν.

Het maakt de indruk dat wij hier te doen hebben met een opzette-

lijke verandering van de text die berustte op de gedachte dat niet alleen de ouders van Jezus maar dat „men" d.i. de christelijke gemeente, deze naam aan Jezus zou toekennen.

Matth. 12 : 18–21 is een citaat dat elementen bevat van de Mas. text en de LXX. Stendhal laat zien dat er overeenstemmingen zijn met de text van Theod., met de Targum en met de Peschitta. Wij noemen dit voorbeeld omdat voor Stendhal juist deze pericoop bijzonder belangrijk is, met het oog op de eigensoortige citeringsmethode die hij bij Matth. heeft menen te vinden. Hij is nl. in verband met de formulecitaten bij Matth. tot de conclusie gekomen dat de auteur gebruik moet hebben gemaakt van verschillende vertalingen waarbij nu eens uit die dan uit een andere vertaling woorden, of uitdrukkingen ontleend zijn, waardoor het geheel van het citaat beter aangepast werd aan de situatie waarop het sloeg. Deze textcombinaties die we hier in Matth. 12 en ook elders in de formulecitaten tegenkomen moeten volgens Stendhal de vrucht zijn van een arbeid in een school; hij noemt dit de „school van Mattheus.".

Dat het Ev. van Matth. een uitgesproken semietisch karakter draagt behoeft onder Nieuwtestamentici nauwelijks meer betoog. Het moet geschreven zijn voor Israëlieten, die tegenover het Evangelie niet onwelwillend stonden ten einde hen te overtuigen dat Jezus de beloofde Messias was.

Het veelvuldig gebruik van de formulecitaten bij Matth. geeft aan deze zienswijze steun. Deze fungeren nl. voor een groot deel als prooftexts. Zulk een herhaaldelijk beroep op de Schrift kon alleen tegenover *Joden* bewijskracht hebben. Hierop wijst dan ook het veelvuldig gebruik van dergelijke prooftexts in de eerste toespraken in het boek der Hand. Hiermede willen wij echter niet zeggen dat het citeren uit het O. Test. alleen plaats zou hebben in de confrontatie van het Evangelie met het Jodendom. De vele citaten die Paulus geeft, b.v. in de brief aan de Gal. die zeker niet in meerderheid Joden waren, bewijst dit zeer duidelijk.

De formulecitaten spreken telkens van vervulling. Hierbij moeten wij bedenken (wat wij reeds in het voorafgaande opmerkten) dat het niet Mattheus' bedoeling is de vervulling alleen te betrekken op bepaalde los van elkaar staande plaatsen uit het O. Test.. Matth. gaat er van uit dat het Kon. Gods nabij is gekomen in Jezus Christus, en dat *daarom* de beloften der profeten in vervulling gaan. Want wat de profeten geprofeteerd hebben, zal in de Messiaanse tijd vervuld worden. De formulecitaten hebben meestal ten doel de Messianiteit van Jezus

in het licht te stellen. Laten wij eens aandacht schenken aan het citaat in Matth. 21 :4 ev. uit Zach. 9 (vs. 9). Hier wordt verteld hoe Jezus aan twee discipelen de opdracht geeft een ezelin en een veulen van een ezelin te halen in het dorp Bethfage. Ze zullen deze daar vastgebonden vinden. Het citaat uit Zach. ontbreekt bij Marc. en Luc.; bij Joh. komt het in verkorte vorm voor. Het citaat is bij Matth. geen woord van Jezus maar van de auteur van het Evangelie. Opmerkelijk is het dat Matth. spreekt van twee ezels, Joh. van één jonge ezel; Marc. en Luc. van een veulen. Zach. spreekt van een ezel en van een veulen van een ezelin: een חֲמוֹר; (ezel), een עַיִר (veulen) en een בֶּן־אֲתֹנוֹת (jong van ezelin). Dit laatste is een appositie bij עַיִר. De koning die in Zach. 9 :9 genoemd wordt heeft voor zijn intocht in de stad uiteraard voor zichzelf maar één ezel nodig. De toevoeging van het veulen wil dus een precisering zijn van de chamōr. – Matth. noemt in zijn formulecitaat een ezel en een veulen van een ezelin en ziet hier dus een woordelijke vervulling in van Zach. 9 :9, waar ook twee ezels worden genoemd. Het gaat hier dus om de letterlijkheid van de vervulling in tegenstelling tot Matth. 1 :23 waar Matth. welbewust het citaat uit Jes. 7 :14 wijzigde.

Strikt genomen is het niet zó, dat Matth. door het citaat op zichzelf wil *bewijzen* dat Jezus de Messias is, want op zichzelf beschouwd is het rijden op de ezel natuurlijk geen bewijs voor Messianiteit in het algemeen. De gedachte is aldus: Matth. die Jezus als de Messias erkende en geloofde, zag hem als de Messias handelen bij de intocht en wijst – niet *bewijst* – op het messiaans karakter van zijn optreden door het citaat uit Zach.. Dit formulecitaat – en dit geldt ook van vele andere – fungeert in het geheel van Matth.' heilsverkondiging en klinkt daarin mede.

De discipelen, die uitgezonden waren, vonden de ezels zoals Jezus hun gezegd had. Dit is geen toeval, maar, naar de onuitgesproken bedoeling van Matth., is dit de vrucht van de leiding en de voorzienigheid Gods. God bevestigt de belofte der Schrift en daarmee de waarheid en de geldigheid van Jezus' messiaans handelen. Dit laatste is meermalen een belangrijk element bij het beroep op de Schrift, zoals blijkt uit Matth. 26 :54; Luc. 24 :27 en 46–47.

Wij moeten echter herhalen dat de citaten niet *altijd* de bedoeling hebben de Messianiteit van Jezus in het licht te stellen. Er zijn ook citaten die ten doel hebben een actueel gebeuren in zijn eigenlijke aard, strekking en betekenis te verklaren.

Wanneer bijv. Petrus op de Pinksterdag Joël 3 citeert dan wil hij

ongetwijfeld zeggen dat de profetie in vervulling gaat maar hij wil tevens, en vooral, door deze citaten een verklaring trachten te geven van de vreemde verschijnselen van de wind en de vurige tongen waarover de omstanders ontsteld zijn. Dit ,,verklaren'' komt een enkele maal ook voor bij de formulecitaten, bijv. in Matth. 2:23, waar gezegd wordt dat Jezus in Nazareth ging wonen opdat in vervulling zou gaan hetgeen door de profeten gesproken is dat hij ,,Nazoreeër'' (Ναζωραιος) zou heten. Matth. legt dus verband tussen Nazareth, de naam Nazoreeër die aan Jezus gegeven werd en de profetie die de komende Messias benoemt met de naam Nazoreeër. We staan hier voor een aantal moeilijke vragen, waaronder de voornaamste is waar de profeten de Messias als Nazoreeër hebben aangeduid. Men kan denken aan nezèr uit Jes. 11:1 en aan Richt. 13:5, 7 waar de LXX ναζιραιος heeft. Wij willen op de kwestie niet dieper ingaan maar er alleen op wijzen dat het citaat hier dienst doet als *verklaring* van de naam Nazoreeër voor Jezus.

Dit verklarend karakter van sommige citaten in het N. Test. geeft ons aanleiding enkele opmerkingen te maken over de citeringstechniek in de Habakukcommentaar onder de Qumrangeschriften. Elliger heeft hier uitvoerig over geschreven en Stendhal in zijn reeds door ons genoemd werk ,,The School of St. Matthew'' heeft deze citeringstechniek vergeleken met de formulecitaten bij Matth.. Wij nemen nu de vrijheid een kleine ,,Abstecher'' te maken. Wij menen dat de vergelijking met de Habakukcommentaar van importantie is voor ons onderwerp, met name in verband met het begrip ,,vervulling''.

De Habakukcommentaar is zoals de naam reeds zegt, een commentaar op het boek Hab. en wel op de twee eerste hoofdstukken daarvan. Na elk textgedeelte volgt de pesher (uitlegging en verklaring van de diepere zin). Deze uitlegging bestaat niet in een verklaren van de zin die in de text op zichzelf gesloten ligt maar in het leggen van verbanden tussen de texten en bepaalde gebeurtenissen, meestal politieke, veelal betrokken op de Leraar der gerechtigheid. De auteur moet een lid geweest zijn van de secte waaruit dit geschrift is voortgekomen. Hij ziet de tijd waarin hij leeft als de eindtijd en de vermelde gebeurtenissen als vervullingen van de door Hab. gegeven profetieën, al komt het woord ,,vervullen'' in dit verband in de commentaar niet voor. Roberts in een art. in de John Ryl. Libr. 1951/52 zegt hiervan: ,,Whatever the relation of the Teacher of righteousness to history may be, the interpretator of DSH is influenced by actual history, by the situation in which the sect claimed its faith and fought its fight.''

In kol. VII :7, 8 spreekt de auteur over de eindtijd aldus: „De verklaring hiervan is dat de eindtijd lang zal zijn en alles wat de profeten gezegd hebben, zal overtreffen, want de verborgenheden Gods zijn wonderbaarlijk."[1]

Er wordt in de Hab. comm. dus een verband gelegd tussen het Schriftwoord en actuele gebeurtenissen die als vervulling gezien worden van profetieën en in het geschrift fungeren als *uitleggingen*. Het is niet zó dat de Schrift het actuele gebeuren verklaren moet, maar omgekeerd: het actuele gebeuren moet de Schrift verklaren. Stendhal meent dat er een treffende overeenkomst bestaat tussen de wijze van citeren in de Habakukcommentaar, en de formulecitaten bij Matth.. Allereerst wat betreft de text. Evenals de citaten in het N. Test. stemt de text van Hab. nu eens overeen met de Mas. text en wijkt dan elders weer daarvan af. Deze afwijkingen zijn soms wijzigingen die de auteur zelfstandig aangebracht heeft en worden soms veroorzaakt door het gebruik van verschillende texten. Men koos de textlezingen op zodanige wijze dat het actuele gebeuren dat het Schriftwoord moest uitleggen, zoveel mogelijk overeenstemde met de woorden van de profeet. Deze wijze van citeren vonden we ook bij Matth. met name in de formulecitaten. In Matth. 1 :23 vonden we de wijziging van het וְקָרָאת καλεσεις in καλεσουσιν (LXX): „men zal hem de naam Immanuël geven" in plaats van: „gij zult hem de naam Immanuël geven". Zo staat het in Mas. text en de LXX. – In 2 :6 is de text (Micha 5 :1) door invoeging van oudamōs in het tegengestelde verkeerd: Bethlehem „is geenszins de minste geworden onder de leiders van Juda"; in de Mas. is Juda juist de kleine onder de geslachten van Juda. Zo is ook de lezing van de LXX. Bovendien wijzigt Matth. de alphē Jehoeda uit de Mas. text in de ἡγεμονες van Juda (de leiders van Juda), waar de LXX heeft ἐν χιλιασιν 'Ιουδα. Noch met de Targum noch met de Peschitta stemt het citaat bij Matth. op deze punten overeen. Matth. gaat blijkbaar ook hier geheel zelfstandig een eigen weg in het wijzigen van het citaat. – In 2 :15 stemt Matth. overeen met de Masor. text in Hos. 11 :1; de LXX heeft de text: „ik heb zijn kinderen (τα τεκνα αὐτου) uit Egypte geroepen (μετεκαλεσα, Matth. ἐκαλεσα)". Dit meervoud past niet bij de bedoeling van Matth. die de roeping Gods kennelijk alleen op Jezus wil toepassen. Daarom volgt hij niet de text van de LXX maar de Hebr. text. Zo is het schriftwoord in overeenstemming met wat Matth. over de terugkeer van Jezus uit Egypte te zeggen heeft om

[1] „De Habakuk-rol van 'Ain Fašha" Tekst en Vertaling, bew. door F. A. W. van 't Land en A. S. van der Woude, Assen 1954.

op deze wijze de vervulling der Schrift in letterlijke zin te demonstreren. – In 2 : 18 hebben we een verkorte vorm van de Mas. met een overeenstemming met de Aquilatext. (Jer. 38 : 15) In Matth. 8 : 17 is het duidelijk dat Matth. de Hebr. text van Jes. 53 : 4 geeft, met een wijziging die door de omstandigheden schijnt ingegeven. Het gaat om het και τας νοσους ἐβαστασεν, waar de Hebr. text heeft: hij heeft onze smarten gedragen" וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם en de LXX; περι ἡμων ὀδυναται. Dat Matth. de „smarten" van de Hebr. text wijzigt in „ziekten" moet veroorzaakt zijn door het feit dat hij in de voorafgaande verzen spreekt over de arbeid van genezing die Jezus in Kapernaum verricht. – In Matth. 12 : 19 vinden we een lezing die afwijkt van de Hebr. text: Matth. heeft οὐκ ἐρισει „hij zal niet twisten"; de Hebr. text Jes. 42 : 2 mist het woord: „twisten" en spreekt alleen van het niet verheffen van de stem en het niet schreeuwen; de LXX stemt hierin met de Mas. overeen. Matth. geeft de woorden van het „niet twisten" omdat in de voorafgaande verzen sprake is van de Pharizeeën die met Jezus willen redetwisten om hem te kunnen aanklagen (Matth. 12 : 10, 14). Met deze voorbeelden willen wij volstaan. Het is duidelijk dat Matth. in zijn formulecitaten actualiserend werkzaam is, waarbij de context een belangrijke rol speelt. Dergelijk behandelen van de Hebr. text waarbij dan juist de afwijkingen van de oorspronkelijke text voor ons belangwekkend kunnen zijn is ook aanwijsbaar in de Hab. commentaar. Dit is een vrucht van interpretatiearbeid van de secte waaruit de Hab. commentaar voortgekomen is en op grond hiervan meent nu Stendhal dat ook het evangelie van Matth. ontstaan moet zijn in een milieu waar het Oude Test. bestudeerd werd in verband met de boodschap der kerk. Dit milieu moet een studiegroep, een school, zijn geweest, die werkzaam was voor de taak der verkondiging in de kerk.

Naar aanleiding van deze conclusie van Stendhal maken wij een drietal opmerkingen: in de eerste plaats moet opgemerkt worden dat de formulecitaten bij Matth. niet het karakter dragen van een commentaar zoals we dat vinden bij de Hab. commentaar. Matth. geeft slechts losse texten, nu eens uit dit dan weer uit een ander bijbelboek. Het komt ons voor dat de rol die de formulecitaten bij Matth. spelen daarom niet voldoende grond geeft aan de gedachte van een school die zich bewoog over het brede terrein van het commentariëren van een bijbelboek, zoals Stendhal meent.

Ten tweede: er is o.i. een verschil in de wijze waarop de Hab. commentaar het actuele gebeuren betrekt op de Schrift en de wijze

waarop dit in de formulecitaten bij Matth. geschiedt. Stendhal heeft dit verschil niet opgemerkt. In de Hab. commentaar zien wij dat de uitspraken van de profeet vers voor vers worden uitgelegd naar hun diepere zin, door middel van toenmalige historische gebeurtenissen, betrekking hebbende op de secte, de Leraar der gerechtigheid, of de vijanden die tegen hem optraden. Deze gebeurtenissen worden gezien als vervullingen van de profetische uitspraken van Hab. en deze vervullingen worden uitleg, pesher, genoemd. Dit is de bedoeling van de formulecitaten bij Matth. niet. Hij commentarieert de Schrift niet, maar laat nu eens hier dan daar, in verband met bepaalde handelingen of daden van Jezus, het licht vallen op Schriftwoorden en wijst vanuit de overeenstemming van het actueel gebeuren met het Schriftwoord op de vervulling, die een messiaanse vervulling is, in de Messias Jezus. Men kan het verschil ook zó formuleren: de Hab. commentaar verklaart de diepere zin van de Schrift in het licht der historie, Matth. wijst de diepere zin van de historie van Jezus' optreden aan in het licht der Schrift, als messiaanse vervulling.

Tenslotte nog een derde opmerking.

De formulecitaten bij Matth. fungeren in het Christusgetuigenis van de kerk. Niet een school, zoals Stendhal meent, maar de getuigende gemeente staat op de achtergrond van het evangelie van Matth.. Daarom kunnen wij de voornaamste conclusies van Stendhals studie niet delen, al erkennen wij de grote waarde die in zijn arbeid van de vergelijking der twee citeringsmethoden bij Matth. en de Hab. commentaar gelegen is, ten volle. In het licht van de citeringsmethode van de Hab. commentaar valt inderdaad nieuw licht over het veelbesproken probleem van de afwijkende textlezingen bij Matth. en ook in andere nieuwtestamentische geschriften.

Wij keren nu terug tot de behandeling van enige formulecitaten. Aan de hand hiervan willen wij enkele opmerkingen maken over het christologische denken dat in deze citaten ligt opgesloten. Wij willen deze opvattingen dan vergelijken met de oudste christologische getuigenissen, zoals we die vonden in het boek der Hand. en bij Paulus (I Cor. 15 : 1 e.v., Rom. 1 : 3 e.v.). Uit deze vergelijking menen wij tot bepaalde gevolgtrekkingen te kunnen komen, die van belang zijn voor ons inzicht in het christologische denken van de eerste eeuw. Wij moeten hierbij nadrukkelijk opmerken dat wij het Ev. van Johannes en de brieven van Joh. niet in onze beschouwingen betrekken. Dit laatste zou een aparte studie vereisen. Wij beperken ons tot een vergelijken van de oudste christologische getuige-

nissen die wij bespraken en bepaalde formulecitaten bij Matth.

Wij gaan uit van Matth. 1 :23 en 2 :15, en wij richten onze aandacht eerst op 2 :15: „Uit Egypte heb ik mijn zoon geroepen". In de Hebr. text van Hos. 11 :1 slaat dit op Israël. Ongetwijfeld verstond echter Matth. het woord „zoon" als Zoon Gods en betrok hij het op Jezus. Schlatter zegt bij deze plaats zeer juist: „Die Christenheit erkannte in Jesus den wahrhaften und einzigen Sohn und indem sie sein Schicksal mit dem des ersten Sohnes (Israel) verglich, nahm sie die Gleichartigkeit desselben wahr".[1] Schlatter meent voorts dat de christologische opvatting die Matth. hier in het citaat laat doorschemeren, in zijn tijd algemeen goed was der Christenheid.

Het staat voor ons vast dat Matth. in 2 :15 met de „Zoon" bedoelt het kind Jezus en dat de titel „Zoon" in verband gezien moet worden met de titel „Zoon Gods" zoals deze in de evangeliën enige malen met betrekking tot Jezus gebruikt wordt. Voor de bepaling van de inhoud van deze titel verwijzen wij naar de werken van Sevenster en Cullmann. Het is uit het bijbels onderzoek gebleken dat in het oudste christologische denken volgens het N. Test. de gedachte van de goddelijke natuur niet aan deze titel verbonden gedacht mag worden.

In het formulecitaat Matth. 1 :23 wordt Jes. 7 :14 geciteerd, waar de naam Immanuel door Matth. vertaald wordt. Het is moeilijk uit te maken welke inhoud Matth. precies aan de naam Immanuel verbinden wilde. Wij menen dat de naam „Zoon" zoals deze bij de Synoptici en bij Joh. voorkomt in ieder geval méér inhoudt dan de gedachte der goddelijke verkiezing en van Jezus uit gezien die van gehoorzaamheid en onderwerping aan God. Dat meerdere is zoals wij reeds opmerkten in geen geval gelegen in wat wij als de goddelijke „natuur" plegen aan te duiden. Het komt ons voor dat er een zijnsverhouding mee aangeduid wordt, die het best begrepen kan worden vanuit Matth. 11 :27 „alle dingen zijn mij overgeleverd van de Vader en niemand kent de Zoon dan de Vader en niemand kent de Vader dan de Zoon en wien het de Zoon wil openbaren". Bij dit „overgeven" moet de volle nadruk vallen op de dynamis en de exousia en het „kennen" moet verstaan worden in het licht van het hebr. jada.

De beschouwingen van Daniélou over de theologie van de Naam,[2] die hij bij Paulus en Joh. meent te kunnen aanwijzen, zijn belangrijk maar niet overtuigend. Daniëlou meent dat de betekenis, die de Naam heeft in enige uitspraken in het N. Test., met name bij Paulus en Joh.,

[1] „Der Evangelist Matthäus" t.p.o., Stuttgart 1957[4].
[2] In „Théologie du Judéo Christianisme", Tournai 1957.

grond geeft aan de gedachte dat in het vroegste Christendom reeds een theologie van de Naam heeft bestaan in verband met Christus. Er kan bijv. gedacht worden aan Jezus' uitspraak in Joh. 12: „Vader, verheerlijk Uwen naam". Daniélou is van oordeel dat de naam duidt op de zelfopenbaring Gods in Christus en dat hierin ligt opgesloten de gedachte der eenheid van Vader en Zoon, welke eenheid hij qualificeert als „une unité de nature entre le Père et le Fils". Met de „unité de nature" tracht de R. Kath. Daniélou de brug te slaan tussen het christologisch denken in het N. Test. en de latere oudkerkelijke opvatting inzake de eenheid der goddelijke naturen.

Wij kunnen op dit laatste punt Dan.'s opvatting niet delen. Het komt ons voor dat de opvatting van de eenheid der naturen niet aan het begrip van het Zoonschap Gods zoals dit in het N.T. gebruikt wordt verbonden mag worden, wat niet betekent dat deze opvatting, op de juiste wijze geïnterpreteerd, *onverenigbaar* of in *strijd* zou zijn met het bijbelse denken over de verhouding Vader-Zoon. Wij kunnen op dit punt niet dieper ingaan. Wij keren terug tot Matth.

In Matth. 2 :15 lezen wij dus dat Matth. Jezus als de Zoon Gods beschouwde toen hij nog kind was. Hiermee heeft Matth. naar het ons voorkomt een zeer belangrijke theologische uitspraak gedaan. Letten we op Rom. 1 :3, 4, dan herinneren we ons dat hier het goddelijk Zoonschap „in kracht" verklaard werd door de opstanding uit de doden. Het woord „verklaren", liet zoals wij zagen ruimte voor de mogelijkheid dat Jezus het reeds tevoren was, maar dan niet ἐν δυναμει in de zin waarin Paulus het bedoelt. – Letten we verder op Hand. 2 :36 dan herinneren we ons dat hier gezegd wordt dat God hem tot Heer en Christus *gemaakt* heeft, nl. door de opstanding; in cap. 13 werd gezegd dat God de belofte die aan de vaderen geschied was, vervuld had aan zijn kinderen door Jezus op te wekken, waarna Ps. 2 geciteerd wordt. In Matth. 2 :15 wordt het begin der vervulling niet gesteld bij de opstanding maar bij de *geboorte*. Eigenlijk wordt dit naar het ons voorkomt ook in 1 :23 bedoeld en is dit de teneur van het verhaal der wijzen uit het Oosten van wie gezegd wordt dat zij het kind *aanbaden* (και πεσοντες προσεκυνησαν αὐτῳ 2 :11). Bij Matth. ligt dus een onderscheid in opvatting aangaande de *inhoud* en de *aanvang* der vervulling. Bij Matth. is niet meer het feit van de opstanding de vervulling maar de uit Maria geboren Zoon. Wat uit Maria verwekt is, is uit de H. Geest, zegt de engel tot Jozef in Matth. 1 :20.

Dit betekent dat de bijzondere relatie waarin Jezus stond tot de Vader, wat in de titel Zoon Gods opgesloten ligt, voor Matth. reeds verbonden was aan het kind Jezus en niet eerst haar aanvang nam in een latere tijd, toen een bewust kennen van en gehoorzamen aan de wil des Vaders voor Jezus mogelijk was.

Voor de bepaling van de inhoud van de titel Zoon Gods bij de synoptische Ev. is o.i. fundamenteel de gedachte der goddelijke verkiezing. Dit volgt uit de vergelijking en de exegese van de volgende plaatsen: Luc. 3 : 22 en 9 : 35; in Luc. 3 : 22 lezen we: gij zijt mijn Zoon, de Geliefde; in Luc. 9 : 35: gij zijt mijn Zoon, de uitverkorene (ἐκλελεγμενος in enkele handschriften: ἐκλεκτος).

Wij willen in verband met de *aanvang* van de vervulling nog op één punt wijzen. Wij stellen de vraag hoe inzake de vervulling de eerste woorden van het Ev. van Marc. moeten geïnterpreteerd worden. Terzijde zij opgemerkt dat wij aannemen, dat Marcus eerder is geschreven dan het Evangelie van Matth. Het gaat ons om de woorden van 1 : 1: ἀρχη του εὐαγγελιου 'Ιησου Χριστου en in verband hiermede om 1 : 14: Jezus zegt: ὅτι πεπληρωται ὁ καιρος και ἤγγικεν ἡ βασιλεια του θεου: μετανοειτε και πιστευετε ἐν τῳ εὐαγγελιῳ.

Wat bedoelt Marc. precies met de uitdrukking: ,,begin des Evangelies? Slaat dit op de openbare werkzaamheid van Jezus en de mededeling van de H. Geest bij de doop? En bedoelt Marc. dat de vervulde tijd zijn *aanvang* nam op het ogenblik dat Jezus zijn werk begon? M.a.w. vallen het begin van Jezus' openbare werkzaamheid en het begin van de vervulling *samen*? Indien dit Marcus' bedoeling zou zijn, dan zou hij dus op dit punt afwijken van Matth., die zeer duidelijk, blijkens Matth. 1 : 23 en vooral 2 : 15, de vervulling bij Jezus' *geboorte* laat beginnen. Een grote mate van waarschijnlijkheid kan o.i. aan deze opvatting van de text mede in verband met Marc. 1 : 14 niet ontzegd worden.

Wij vatten nu samen:

De eerste formulecitaten bij Matth. vertonen een christologisch aspect. De aanvang van de vervulling is bij Matth. losgemaakt van het feit van de opstanding als beginpunt der vervulling en verbonden aan de *komst* van het Kind Jezus, ,,de Zoon". Anders geformuleerd: de aanvang van de vervulling ligt niet meer, zoals in de vroegste belijdenis van de kerk bij het moment van de verhoging, door de opwekking uit de doden, maar bij de *aanvang* van het aardse leven van Jezus. Matth. wil zeggen (dat is ook de bedoeling van de geboorte-

verhalen van Lucas) dat Jezus als zoon van Maria reeds Zoon Gods is. Tussen de vroegste getuigenissen en de christologische opvattingen bij Matth. in de formulecitaten staat de visie van Marcus, die, naar het ons voorkomt, de vervulling laat aanvangen bij het moment dat Jezus zijn prediking van het Kon. der hemelen begon of kort daarvoor, bij de doop. In onderscheiding van de gegevens in Hand., 1 Cor. 15 :2 e.v. en Rom. 1 :3, 4, waar we de gedachte vonden, dat God Jezus tot Heer en Christus verklaard heeft door de opstanding uit de doden, *kan* (!) het de bedoeling van Marc. zijn ons te zeggen dat Jezus als „Zoon Gods verklaard" is – naar de terminologie van Rom. 1 :3, 4 – bij de doop, door de stem uit de hemel en de nederdaling van de H. Geest. Matth. daarentegen schrijft van het *Kind* Jezus: „Wat in haar (Maria) verwekt is, is uit den H. Geest" (1 :20) en citeert Hos. 11 :1 in 2 :15: „Uit Egypte heb Ik Mijn Zoon geroepen".

Wij zijn nu aan het einde van ons betoog gekomen.

Wij hebben gepoogd aan de hand van bepaalde citaten in het N. Testament aan te wijzen dat het denken over de Messias Jezus in de oudchristelijke kerk een bepaalde weg heeft afgelegd. Wij zien die weg niet duidelijk voor ons, maar op enkele punten valt over het vele dat verborgen is enig licht. Wij zien enige omtrekken en kunnen enigermate de richting, waarin dit denken zich bewoog, bepalen. Wij kunnen als conclusie van ons onderzoek vaststellen, dat de bezinning op de christologie met betrekking tot de toekenning van de Messianiteit aan Jezus zich bewogen heeft in regressieve richting, nl. van de opstanding terugwaarts naar de geboorte.[1]

---

[1] Werner heeft in zijn werk: „Die Entstehung des Christlichen Dogmas" 1941 S. 319, 320, deze ontwikkeling in het Christologisch denken ook opgemerkt maar hij meent dat de opvatting die we bij Matth. hebben pogen aan te wijzen in tegenspraak is met de oudste Christologie, omdat deze de Messianiteit van Jezus geheel op de dood en de opstanding als eschatologische heilsfeiten zou hebben gebaseerd. Hij meent, dat in een latere tijd „das Fehlen des übernatürlich Messianischen Lichtes im irdischen Leben Jesu als störendes Problem beginnt sich geltend zu machen" en dat de latere toekenning van de Messianiteit reeds tijdens het leven van Jezus en zelfs reeds bij zijn geboorte pogingen zouden zijn „zur Beseitigung der neuempfundenden Aporie". – Het ontbreekt ons aan plaatsruimte dieper op deze opvatting van Werner in te gaan. Wij willen alleen wijzen op de belangrijke uiteenzettingen van P. Winter in de Vox Theologica van maart 1958 „The main literary Problem of the Lucan Infancy Story", waarin hij laat zien dat literair historisch de geboorteverhalen op zeer oude bronnen moeten teruggaan. Hij wijst dit aan in verband met de geboorteverhalen bij Luc.. Er is echter geen reden deze inzichten, die naar het ons voorkomt juist zijn, ook niet op Matth. te betrekken. De vroege datering is o.i. uitermate belangrijk omdat daarmee de grond is weggenomen voor de gedachte van een later ontstaan zoals Werner aanneemt. Wij nemen aan dat in de tijd waarin het vroegste Christologische denken zich begon te ontwikkelen nl. in de oudste gemeente in Palestina, deze verhaalstof bij velen in Joods christelijk milieu bekend was.

LA TERMINOLOGIE METALOGIQUE DANS LA THEOLOGIE DIONYSIENNE

DOOR

L. H. GRONDIJS

Scheveningen

Dans la première doctrine mystique chrétienne vraiment approfondie, qui a été celle du Pseudo-Denys, le concept de Dieu, emprunté aux Néoplatoniciens, se présente sous sa forme la plus aride, qui est celle d'une notion intellectuelle (logique et métalogique) déduite d'un raisonnement nettement philosophique.

L'esprit exégétique et commentateur qui, dans l'ancienne Eglise – sitôt le théorême de l'unité et de la concordance des deux Testaments à jamais fixé dans son enseignement – a présidé aux efforts de faire la synthèse d'un Père divin et d'une substance métaphysique inaccessible à la compréhension humaine, fait presqu'entièrement défaut dans la pseudo-théologie du pseudo-Aréopagite.

Il serait difficile d'attribuer à s. Denys une autre place dans la longue et laborieuse évolution des doctrines chrétiennes, que celle d'un néoplatonicien incomplétement converti. Sa symbolique sacramentelle et sa prudente exaltation de la condescendance (συγκατάβασις) de Dieu vers l'homme, recouvrent imparfaitement la construction par les deux derniers diadoques de l'Ecole d'Athène (Proclus et Damascius) d'une notion de Dieu, non seulement d'ordre métaphysique, mais au delà de n'importe quelle métaphysique qui fût encore affirmation ou conscience.

Depuis Koch on s'est accoutumé à considérer la construction dionysienne comme une dérivée du système proclien. On peut, en effet, convenir que toutes les idées fondamentales du Néoplatonisme soient arrivées à leur pleine maturité dans les traités et commentaires de Proclus. Mais sa terminologie s'est attardée dans les catégories logiques de la sagesse classique. Désirant continuer à se réclamer du prestige de la pensée platonicienne pour justifier les écarts dans ses propres doctrines, Proclus n'a voulu que très rarement recourir à des termes nouveaux. Il s'est borné à citer et expliquer de sa façon certains textes dans les dialogues platoniciens, qui ne pouvaient y faire figure que d'inconséquences, auxquelles l'enthousiasme des rhéteurs socratiques s'était laissé séduire.

Dans les écrits de Proclus la conviction que l'ultime objet de ses recherches philosophiques n'admet dans sa définition aucun des termes dont s'étaient servis Platon ou Aristote, s'est souvent fait jour. Ce n'est qu'au déclin de l'Ecole d'Athènes qu'on trouve chez Damascius nettement formulé le problème que – malgré les réticences séculaires des diadoques précédents – avait posé le besoin d'une rédaction plus précise des thèses nouvelles et vraiment révolutionnaires, auxquelles avait abouti l'enseignement néoplatonicien.

Le Néoplatonisme aboutissement des systèmes classiques?

On a eu tort de considérer parfois le Néoplatonisme comme l'aboutissement et la conclusion de la philosophie antique. Il en ressort, mais comme une réaction contre ses procédés et une dénégation de son enseignement. Le Néoplatonisme s'est fondé sur les recherches logiques de Platon et d'Aristote, mais pour en renverser l'ordre et en annuler les conclusions.

J'ai essayé de me faire une idée plus nette de cette véritable révolution dans la pensée grecque, en résumant sous une autre forme, plus rapprochée de la pensée moderne, ce principe qui retourne sans cesse dans les raisonnements d'Aristote, à savoir le caractère répulsif de l'ἄπειρον et ce qu'on pourrait appeler le *horror indefinitionis*.

Qu'on appelle l'Objet suprême des recherches métaphysiques le *Souverain Bien*, ou la *Suprême Intelligence*, ou le *Premier Principe*, ou la *Cause Première*, ou simplement, avec Damascius 'Εκεῖνο, ce concept ne saurait être approché sous une forme purement logique autrement définie que comme *id quo majus* (ou *melius* ou *superius* etc.) *cogitari nequit*. Ceci revient à construire des ,,séries'' prenant leur origine dans notre savoir réel mais limité, et leur extrapoler des termes selon une échelle progressive de qualités, attributs, facultés, remontant vers la limite d'une perfection insurpassable.

Plusieurs raisonnements d'Aristote nous conduisent tout naturellement vers des aperçus d'ordre arithmétique et géométrique, auxquels les mathématiciens nous avaient habitués, et qui présentent pour la résolution de nos problèmes philosophiques cet avantage: notre imagination peut ainsi nous faciliter l'accès à des questions qu'on aurait plus de difficultés à résoudre, si l'on recourait tout simplement au jeu de nos catégories logiques.

On constate une analogie parfaite entre la course vers ,,id quo majus cogitari nequit'' et celle vers le point à l'infini d'une ligne droite, le nombre Infini de la série des nombres entiers, le point d'in-

tersection de deux lignes parallèles, le cercle-limite du polygone régulier inscrit, quand on en augmente indéfiniment le nombre des côtés. On voit aisément, que ces „objets" relégués à l'infini, sont contradictoires in adjecto, c'est à dire qu'ils sont inexistants, dès qu'on admet la règle du tiers exclu, dont la validité sans exceptions possibles est à la base de tout raisonnement scientifique.

Dès que Platon et Aristote aperçoivent donc comme aboutissement d'un raisonnement ce But final, cette Cause première, ce purement Un, à l'infini, ils rebroussent chemin. C'est ainsi qu'Aristote, pour arriver à un concept rationnel de „Dieu", a introduit trois pétitions de principe, que plus tard les Néoplatoniciens rejetteraient intégralement, à savoir: 1–o l'exclusion de tout ce qui est impensable comme étant inexistant, 2–o la thèse préconçue de l'intelligibilité de „Dieu", 3–o de son unité.

Chaque fois, que la limite d'une série progressive se révèle comme étant indéfinie, Aristote se voit obligé de clore la série en y posant un jalon. C'est ainsi que chaque série composée de qualités, d'attributs, de facultés, alignées selon une échelle progressive, montant vers l'Infini, est rétrécie conformément à un aperçu-préjugé qui suppose un *Etre éternel*, *Souverainement intelligent*, *Acte pur*, *Substance immatérielle*, la *plus auguste et divine imaginable*, *Penser ne pensant que soi-même*, etc. Là où, plus tard, dans un mouvement réligieux, quelque Révélation αὐτόπιστος interviendrait, on a donc pu, en suivant les procédés aristotéliens, interpoler *par analogie*, des qualités humaines portées à un maximum *resté compréhensible*.

Voici donc le procédé: Aristote expose une distinction quel conque, entrevue une fois dans la *ligne*, la *durée*, la *matière*, une autre fois dans le *Mieux-et-le-Pire*, le *But final*, la *Définition première*, la *Perfection totale*, *l'Intelligence suprême*, etc. Ces concepts variables donnent lieu inévitablement au développement de séries progressives, basées sur la constitution de notre puissance imaginative, qui, pour la ligne, la durée, la matière, peut en suivre la course sur une longueur illimitée, ou l'interpréter par un chiffre infiniment extensible, tandisque, s'il s'agit de fixer qualités, attributs, buts, principes, motifs, degrés d'intelligence et de connaissance, etc. on doit se contenter d'un nombre restreint d'étalons, qui peuvent nous servir à choisir quelque terme ultime, dont le seul mérite consiste en ce que notre imagination, plus pauvre que notre raison, ne puisse pas le dépasser.

Transformation d'oppositions de contradictoires en oppositions de contraires

Pour *Platon* l'Etre et le Non-être qui, chacun pris dans son abstraite pureté, se contredisent nettement, se rencontrent, transformés en contraires, dans le *Circonscrit*, dans ce qui *Est*, et, en étant, est *Autre* que chaque chose qui n'est pas.

L'*Un* et le *Multiple*, qui forment un autre doublet de contradictoires, et qui, poussés par éliminations successives vers de stériles abstractions, à savoir. l'Un dans sa nudité et dans son impensable indivisibilité, et le Multiple comme un morcellement sans élément constitutif, se rejoignent chez Platon après avoir fait le sacrifice de leurs isolements, dans le concept réel du *Tout* (τὸ ὅλον), composé mais envisagé comme unité.

L'*Infini* et la *Limite* se contredisent ,,in terminis''. En introduisant l'image d'une Série progressant indéfiniment, on y retrouve les deux catégories: la Limite à l'Infini, et un nombre indéfini de termes admettant le Plus et le Moins. Platon a trouvé la solution de cette aporie dans le concept du *Réel*, de la chose déterminée, de l'Illimité et de la Limite (τὸ πέρας, τὸ ἄπειρον).

Proclus

En posant l'UN au début même de sa recherche, Plotin avait déjà admis l'ἄπειρον comme la forme définitive du divin. La *contradictio in terminis*, à laquelle aboutissent les raisonnements du Parménide, et dont (en opposant dialectique à éristique, τὸ διαλεκτικῶς καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους) les solutions seraient données dans le *Sophiste* et le *Philèbe*, est acceptée dorénavant comme *réelle* par tous les néoplatoniciens. Qu'on se rappelle le texte fameux du Parménide: ,,Qu'il soit donc dit, il semble bien que, l'un étant ou n'étant pas, lui et le Multiple, pris en eux-mêmes, ou en leurs rapports mutuels, tout cela, sous tous les rapports, est et n'est pas, paraît et ne paraît pas''.[1]

Platon avait mis la *Cause* comme principe régulateur et ordonnateur dans ce monde de choses déterminées, qui seraient chacune un mélange de l'Illimité et de la Limite, de l'Un et du Multiple, etc. Chez les néoplatoniciens *le Principe ordonnateur et créateur est le*

---

[1] ,,Εἰρήσθω ...καὶ ὅτι. ὡς ἔοικεν, ἕν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτα καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐκ φαίνεται''. (Parménide 166 C).

Terme même à l'infini, ou l'unité, dans laquelle tous les termes-limites se rejoignent.

Ici il ne s'agit donc plus d'une Intelligence ordonnatrice, soumettant à sa législation tous les êtres capables d'exister, mais d'un Premier principe, au delà du Nous, de l'Ordre, de l'Etre, mais dont émanent le Nous, l'Etre, et tous les êtres, qui, en découlant du Nous et de l'Etre, sont imbus d'ordre, sitôt émanés.

Universalité des contradictions „in terminis"

Source surabondante: simultanément une émanation infinie dans le temps et l'espace, et le maintien de son inaltérable unité. Ce caractère nettement contradictoire de l'UN surabondant est transmis à toutes ses dérivées. Pour chaque membre d'un chaîne d'êtres émanés la contradiction se perpétue: uniformément la cause ne subit aucune altération de par l'émanation de l'être causé qui, de son côté, quoique causé, en diffère et aspire y retourner.

Mouvement cyclique, Apokatastasis Inversement doit-on annoter une Série progressive des êtres les plus compliqués vers les êtres plus simples et vers l'Un. L'UN est le terme-limite de cette série, c'est à dire, il en fait partie comme le but vers lequel tous les êtres se tendent, mais il existe le même abîme entre lui et le chaînon le plus proche, qu'entre Lui et celui qui en est le plus éloigné.

Désirant continuer à se réclamer de l'immense prestige de la pensée platonicienne, Proclus en a fréquemment et systématiquement adopté certaines inconséquences, et s'est refusé à en rejeter ou compléter la terminologie. Il a mis toutefois en jeu tous les procédés et artifices logiques et rhétoriques possibles pour faire ressortir les inconciliables contradictions entre L'Etre connaissable et le Non-être „réel" mais inconnaissable.

En se fondant sur un principe logique que Jamblique avait déjà défini, il a, comme lui, décomposé l'Un en un doublet, dont le terme inférieur est considéré *être*, ce que l'on ne pourrait pas dire de l'Un qui est le Premier. Il est évident que l'Un premier est séparé de l'Un-qui-est par le même gouffre qui le sépare du reste de l'univers. L'interpolation plus tardive de l'Un-Tout et du Tout-Un (Damascius) ne saurait non plus apporter une solution de l'aporie.

Le Néoplatonisme se détache du Platonisme

Syrianus avait déjà reconnu que la règle du tiers exclu ne peut pas être appliquée aux concepts de ce qui est situé au delà de l'Etre

Damascius en a tiré la conséquence inévitable: parmi les „objets" dont notre esprit cherche à définir les concepts, il y a un groupe, auquel les catégories classiques ne sont nullement applicables. De ce groupe d'„objets" il a longuement précisé le caractère embarrassant et „absurde", sans toutefois procéder nettement à la création d'une nouvelle terminologie appropriée.[1] Denys l'Aréopagite, ce néoplatonicien converti, a été le premier à introduire des termes techniques adaptés à la majesté des concepts méta-gnostiques, vers lesquels s'élève la recherche du Principe souverain.

La doctrine damascienne se détache nettement de la pensée platonicienne. Le Principe suprême n'est plus quelquechose (τὸ τί). En effet, en le posant comme tel, on s'empêcherait d'apprendre à s'en approcher. L'„UN" est précisément le Non-quelquechose (τὸ μὴ τί) et le Sans-qualité.[2] Ici Damascius a introduit la dénomination de la „dignité" d'un objet philosophique. „Si nous trouvons", dit-il, „au-dessus du connaissable quelquechose, celle-ci en sera d'autant plus digne (τιμιώτερον). „Si nous pouvions trouver ce qui serait tout à fait au delà du connaissable, ce serait ce qu'il y a de plus précieux" (αὐτὸ τιμιώτατον).[3] Ce n'est donc que dans un complet obscurcissement de notre esprit que nous pourrions nous approcher de cet Ineffable. Si parfois, retournant vers les procédés de ses prédécesseurs pour remonter vers le Principe suprême, il se sert des catégories du penser classique, comme l'Un, le Νοῦς, l'Οὐσία, le Premier Principe, etc., il leur préfère cependant, pour le caractériser, des dénominations comme τὸ ἄρρητον, 'Εκεῖνο, termes toutefois encore équivoques et provisoires, puisqu'ils continuent à signifier une élocution de notre Penser, et un acte déterminé, à savoir une ἀπόφασις caractérisée.

Récapitulons: chaque concept que nous admettons avoir compris,

---

[1] „ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον ἐπισημαινόμεθα. ὅτι τὸ μὲν δεύτερον καὶ ἁπλῶς ἀληθὲς τὸ δὲ πρότερον μετὰ προσδιορισμοῦ. ἐπὶ γὰρ τῶν ὄντων καὶ ἐπιστήμῃ ληπτῶν ἅπαν ἀνάγκη φάναι ἢ ἀποφάναι. ἐπεὶ ἐάν τι ὑπερούσιον ᾖ καὶ μήτε ὄνομα ἔχῃ μήτε ἐπιστήμην μὴθ' ὅλως ῥητὸν ᾖ. πῶς ἀνάγκη τοῦτο τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν δέξασθαι, ἐφ' οὗ πᾶς λόγος φευδής". (Syriani antiquissimi interpretis in II, XIII & XIII Aristotelis libros Metaphysices Comm. II).

[2] „Εἰ οὖν μήτε ὡς ἕν, μήτε ὡς πάντα γινώσκεται, τί ἄν εἴη; „"Απαγε ἄνθρωπε μὴ προενέγκῃς τὸ τί. Αὐτὸ γὰρ τοῦτο δε ἐμποδίζει πρὸς τὴν ἐκείνου γνῶσιν, ὅτι οἴει τί ἀκούσεσθαι τὸ δὲ εἰ ἀφέλοις τὸ τί καὶ τὸ ποιὸν, γανεῖταί σοι, ὁ ἐστι κατὰ τὸ δυνατόν· αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἐστι τὸ μὴ τί, μὴδε ποιὸν, ἀλλὰ πρὸ τούτων, ὅπερ οὔτε εἰπεῖν δυνατόν" (Problèmes et solutions, § 29 bis).

[3] „τὸ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα τὸ πρώτως ἐστι καὶ πάντῃ ἄγνωστον, ὡς μηδὲ τὸ ἄγνωστον ἔχειν φύσιν, μηδὲ ὡς ἀγνώστῳ προσβάλλειν ἡμᾶς, ἀγνοεῖν δὲ καὶ, εἰ ἄγνωστον ... πῶς γὰρ ἐκεῖνο ἄγνωστον λέγομεν; ἑνὶ μὲν λόγῳ τῷ ῥήθεντι, ὅτι ἀεὶ τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν τιμιώτερον εὑρίσκομεν. ὥστε τὸ ὑπὲρ ἅπασιν γνῶσιν. εἴπερ ἦν εὑρετὸν, εὑρεθείη ἄν καὶ αὐτὸ τιμιώτατον" (§ 29).

nommé, entrevu, posé problématiquement ou négatoirement, cesse immédiatement d'être l'Objet que nous recherchons. En effet, si nous attachons à ce nouveau terme, même posé comme non-connaissable, quelque valeur noétique que ce soit, nous serons forcés de supposer un autre terme, dont à son tour nous devrons admettre l'impossibilité de lui attribuer définitivement connaissabilité ou non-connaissabilité. Et ainsi ad infinitum. Le terme, auquel nous puissions nous arrêter, ne peut être que quelquechose, dont nous ne savons pas, s'il est non-connaissable. Nous devons donc le poser comme une contradiction in terminis. Ce tout dernier terme, le terme-limite de la série que notre penser parcourt dans sa recherche du ,,plus digne'' et par conséquence du moins connaissable, sera donc ni connaissable, ni non-connaissable, tout en étant tous les deux à la fois. Damascius a ainsi découvert le véritable caractère logique du Divin; le ,,hyper-non-connaissable'', c'est à dire ce que nous pensons comme non-connaissable, tout en enniant la non-connaissabilité.

,,Est-ce que l',,UN'', dit Damascius, ,,est inconnaissable par sa nature même, malgré le fait, que l'Inconnaissable est autre chose que l'UN? L',,UN'' veut être par-soi, et avec aucune autre chose, à savoir ni avec le Connaissable, ni avec le Non-connaissable.''[1] Plus ,,digne'' encore sera la dénégation du dernier lien qui le relie à notre esprit. Nous arrivons ainsi au terme-limite de cette série, dont le modulus est une augmentation progressive de la *dignité*, proportionnée au progressif effacement de toute pensabilité.

,,Ce terme-limite'', ajoute Damascius, ,,que nous reconnaissons ni connaître, ni ne pas connaître, nous nous sentons vis-à-vis de lui dans un état de ,,hyper-non-connaissance (ὑπεράγνοια) par le voisinage duquel même l',,UN'' est obscurci. Car, étant le plus rapproché de ce Principe inaccessible, il demeure, s'il est licite de s'exprimer ainsi, dans l'abîme de son silence infini.''[2]

Le Pensable, le Connaissable, le Non-connaissable, le Hyper-non-connaissable

Il faut donc distinguer entre *pensabilité*, qui est le reliement d'un objet à l'ensemble de nos catégories logiques, et *connaissabilité*, qui

[1] ,,Ἆρα οὖν τὸ ἄγνωστον τῇ οἰκείᾳ φύσει τὸ ἕν, εἰ καὶ τὸ ἄγνωστον ἄλλο παρὰ τὸ ἕν; τὸ δὲ καθ' αὑτὸ βούλεται εἶναι, σὺν ἄλλῳ δὲ οὐδενί. (ib).

[2] ,,...τὸ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς πάντῃ ἀπόρρητον, ὅπερ οὔτε γιγνώσκειν, οὔτε ἀγνοεῖν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἔχειν πρὸς αὐτὸ καὶ ὑπεράγνοιαν, οὗ τῇ γειτήσει ἐπιλυγάζεται καὶ τὸ ἕν· ἐγγυτάτω γὰρ ὂν τῆς ἀμηχάνου ἀρχῆς, εἰ θέμις οὖν οὕτως εἰπεῖν, ὥσπερ ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς Σιγῆς ἐκείνης. (ib).

est sa pose comme objet, aussi vide et dénué de réalité qu'il puisse paraître. La *non-connaissabilité* d'un objet signifie l'assertion de notre impuissance à relier un objet à l'ensemble ou à une quelconque de nos catégories logiques, sauf sous l'unique forme d'une proposition apophatique. La *Hyper-non-connaissabilité* retire à un ,,objet'' cependant reconnu évident, tout reliement avec l'esprit humain, et lui dénie par conséquent aussi bien toute attribution que toute dénégation de réalité, tout en lui reconnaissant un ,,réel'' alogique (donc absurde) et purement métalogique.

La règle du tiers exclu. Le maxime métalogique fondamental

On ne saurait approcher n'importe quel ,,objet'' d'ordre divin, qu'en lui appliquant d'abord successivement tous les procédés et la terminologie entière de la ratiocination humaine, puis en niant pertinemment la nature appropriée de ces mêmes opérations. Puisque toute approche noétique du Divin est futile à moins d'avoir suivi préalablement la voie de nos raisonnements habituels, il sera impossible, en définissant les choses divines, d'en retrancher complètement, même en en lui déniant l'applicabilité, l'appareil catégoriel de la philosophie rationnelle. Et puisque, pour pouvoir discourir des choses divines ou même les mentionner, on ne peut en dénier, sans en même temps en admettre, la connaissance, il ne nous reste que – d'une certaine façon convenable – en exprimer simultanément l'affirmation et la négation.

Nous récapitulons donc – d'après Damascius – que ce ne saurait être la nature divine qui est divisée et contradictoire. Division et contradiction sont inhérentes à notre esprit humain, au fonctionnement de notre Penser. Chaque proposition relative au Divin en sera donc, dèsque l'on l'avance – en quelque sorte une ,,projection'' au beau milieu de nos raisonnements habituels, mais de façon qu'elle obéisse à un maxime métalogique, et nullement à la règle rigide du tiers exclu.

Cette règle fondamentale relie la réalité possible de l'objet d'un concept à la condition qu'il est impossible de lui attribuer simultanément et sous le même rapport A et Non-A.

Le maxime fondamental ,,hyperagnostique'' qui résume l'aboutissement final et définitif de la Pensée néoplatonicienne, prononce: que chaque objet hyperagnostique attribue à son objet de pouvoir être en même temps A et Non-A, et également d'être ni A ni Non-A.

Il est évident que „ne pas être A" n'est pas identique à „Non-A". [1]

Denys l'Aréopagite

Les termes nouveaux ὑπεράγγνωστος, ὑπεράρρητως, etc., couronnent la découverte, l'isolation et l'adoption par les Ecoles néoplatoniciennes d'un groupe de concepts, avec lesquels de nombreuses croyances mystiques avaient depuis longtemps familiarisé le monde antique, mais que, comme nous l'avons fait entrevoir, la philosophie classique, les jugeant absurdes ou de douteux aloi, avait rejetés.

A l'époque même, où l'Ecole d'Athènes dépérissait et allait disparaître, ce fut le pseudo-Aréopagite qui en recueillit l'héritage et en transmit les découvertes à l'Eglise byzantine. Ce n'est que par cette voie que certaines pratiques et visions d'ascètes chrétiens aient pu être adoptées par l'enseignement de l'Orthodoxie.

On retrouve chez s. Denys maintes fois le terme ὑπεράγνωστως dont Proclus ne s'était pas encore servi. Mais tandisque Damascius avait encore indistinctement employé l'ancienne à côté de la nouvelle terminologie, s. Denys avait entièrement rompu avec les doctrines et traditions platoniciennes tombées en désuétude et décriées par les factions monacales comme étant purement païennes. Il a complété tout l'appareil logique des anciens systèmes philosophiques, en lui extrapolant – dèsqu'il discourait de choses divines – un nouveau langage technique, dont la structure était identique à l'ancienne, sauf l'apposition du préfixe ὑπέρ à chaque catégorie. On retrouve donc dans son oeuvre toute la nomenclature de la sagesse grecque, mais reportée, par cet allongement, vers un domaine tout nouveau de la pensée philosophique et de la spéculation théologique. Chaque terme nouveau comporte une transformation du sens du radical allongé (οὐσία, γνῶσις, etc.) de façon que les deux significations en restent indissolublement reliées; dans chaque cas le terme avec la préposition ὑπέρ se rapporte à son radical exactement comme les termes ὑπεράῤῥητος, ὑπεράγνωστος à leurs radicaux ῥητός, γνῶσις etc.

Ainsi s'explique chez s. Denys la fréquence des terms en ὑπέρ ὑπεράρχιος, ὑπερηνωμένος, ὑπερύπαρξις, ὑπερούσιος, ὑπεράγνωστος, etc.

---

[1] „...αἴτιον δὲ, ὅτι ἡμεῖς διηρήμεθα καὶ εἰς διηρημένας ἰδιότητας ἀποβλέπομεν, γλιχόμενοι δὲ ὅμως τῆς ἐκείνου γνώσεως ἧστινος οὖν συμπλέκομεν πάντα χρήματα ὁμοῦ, εἰ πῶς οἷοι τὲ εἴημεν καὶ οὕτως ἐπιλαβέσθαι τῆς μεγάλης φύσεως, εὐλαβούμενοι δὲ ὅμως τὴν πάντων πληθὺν συνεισαγομένην ἤ τοῦ ἑνὸς ἀπεστενωμένον ἰδιασμὸν τῷ ἁπλῶς καὶ πρώτῳ χαίροντες. εἰς τὸν ἀρχῆς λόγον τῆς πρεσβυτάτης... Καὶ τί θαυμαστὸν, εἰ περὶ ἐκεῖνο ταῦτα πάσχομεν, οὗ καὶ ἡ διακεκριμένη γνῶσις ἑνιαία ἐστὶν, ἧς οὐκ αἰσθανόμεθα" (§ 28).

dont de nombreux auteurs, en mentionant son style ,,ampoulé'', lui ont erronément reproché l'emploi abondant. s. Denys a, chez les derniers Diadoques de la philosophie grecque, trouvé toute prête ces termes en ὑπέρ, dont, n'étant pas magister en dialectique, il a rarement développé la genèse. Dans certains textes, il a fait nettement ressortir le caractère métalogique d'attributs, qualités, spécifications catégorielles, comme ὑπεράγνωστος, ὑπεράῤῥητος, etc. mais même dans la plupart des autres cas, il semble évident que les termes en ὑπέρ, ramenés à la syntaxe habituelle de nos raisonnements philosophiques, se projettent en la *quaternio* suivante: en résumant le terme Hyper-A, celui-ci se désagrège en les quatre propositions suivantes, simultanément valables: Hyper-A $=$ A, $=$ Non-A, $\neq$ A, $\neq$ Non-A.

[1] En résumant comme suit sa critique des systèmes néoplatoniciens: Denken können wir nur bestimmtes, hier aber soll das absolut bestimmungslose gedacht werden; dies ist ein Widerspruch, und an diesem Widerspruch ist der Neoplatonismus gescheitert'', E. Zeller (Die Phil. der Griechen, III, 2–1881, p. 842) prend à l'égard de cette Ecole qui a découvert et défini la notion de l',,objet'' possible, malgré qu'il soit inaccessible et inévitablement contradictoire-en-soi, une attitude injustifiable. C'est au contraire en démontrant que la contradiction est inhérente au concept de la divinité que le Néoplatonisme a pu survivre à l'effondrement de la sagesse antique dans l'Orient chrétien.

JOHANNES CALVIJN EN IGNATIUS VAN LOYOLA, POLAIRE TEGENSTELLING OF OMGEKEERDE SYMMETRIE?

DOOR

Th. C. van Stockum

Groningen

In het geestelijk leven, primair religieus, maar ook politiek en anderszins, van de middenperiode van de zestiende eeuw – laat ons zeggen tussen de jaren 1520 en 1570 – hebben vier prominente figuren een uitermate belangrijke rol gespeeld: de drie grote reformatoren *Martin Luther* (1483–1546) *Huldrych Zwingli* (1484–1531), *Jean Cauvin* (1509–1564) en de niet minder grote restaurator en renovator *Inigo de Loyola* (1491–1556). Maar terwijl er tussen de eerste drie veelvuldige contacten in vriendelijke en minder vriendelijke zin hebben bestaan, is dat tussen *Johannes Calvijn* en *Ignatius de Loyola* merkwaardigerwijze niet het geval – voor zover wij weten. Toch is het mogelijk en niet onwaarschijnlijk, dat zij elkaar eens hebben ontmoet: Calvijn heeft van 1523 tot het voorjaar van 1528 te Parijs gestudeerd, Loyola sedert 2 februari 1528 eveneens en wel beiden aan het befaamde Collège Montaigu, dat ook Erasmus (1495–1496) en Rabelais (tussen 1527 en 1530) hebben bezocht.

Toch vinden wij in de literatuur hun beider namen vaak genoeg gekoppeld, maar dan gewoonlijk gezien als diametrale tegenstellingen: enerzijds de grote organisator van de reformatie, anderzijds de voornaamste stuwende kracht van de contrareformatie. Onwillekeurig vraagt men zich af, of deze simplistische kijk op deze beide geloofsstrijders wel de juiste is, en ook mijn pretentieloze overpeinzingen zullen zich met dit intrigerende probleem bezig houden. Ik zal daarbij heel wat – terecht of ten onrechte – als bekend moeten veronderstellen, wil ik het gevaar ontlopen om in een moeras van historisch-biografisch en theologisch detailwerk te verdrinken.

Vooreerst dus de vraag: is deze in hoofdzaak contrasterende visie juist of althans aannemelijk? Op het eerste gezicht zal het antwoord ongetwijfeld bevestigend moeten luiden: de talrijke, ten dele zeer essentiële verschillen, ja tegenstellingen zijn onmiskenbaar.

Ik begin met de meest uiterlijke – en misschien oppervlakkige. Naar landaard is Calvijn een Fransman, Loyola een Bask (en dat

betekent niet zonder meer een ,,Spanjaard''!). Naar zijn psychische aanleg is Calvijn schuchter, teruggetrokken, in zich gekeerd, maar vertoont, eenmaal betrokken in de strijd des levens, een ijzeren wilskracht. Loyola daarentegen is van nature geëxtraverteerd en expansief, enigszins theatraal, niet minder wilskrachtig en vasthoudend en een man van enorme zelfbeheersing, wat men van Calvijn niet steeds kan zeggen. De ontwikkeling van Loyola is betrekkelijk langzaam: zijn ,,bekering'' valt pas in het jaar 1522 (op het kasteel Loyola) en is eerst definitief geworden in 1523 te Manresa, toen hij tweeëndertig jaar oud was; Calvijn daarentegen is bepaaldelijk vroegrijp: bij zijn eens en vooral definitieve bekering (in of omstreeks het jaar 1532) is hij pas drieëntwintig. Zijn studieverloop is geheel normaal, alleen enigszins verlengd door een verandering van faculteit in 1528; het omvat de jaren 1523–1533. De zeer laat begonnen studie van Loyola (1524–1535) vertoont een sterk desultorisch karakter, hoofdzakelijk door activiteiten van geheel andere aard veroorzaakt; de priesterwijding heeft hij pas in 1537 ontvangen. En ook de gehele levenslijn van beiden vertoont een geheel verschillend verloop. Calvijn is vóór 1536 een geleerd jurist en theoloog, sedert 1537 predikant en organisator zonder op te houden jurist en theoloog te zijn. Loyola is tot 1521 ,,ridder'' en hoveling, daarna ,,pelgrim'' (in woordelijke betekenis van juli 1523 tot januari 1524; plannen in die richting tot 1537) en sedert september 1537 ordestichter en -leider, sinds april 1541 generaal van de Societas Jesu, meer organisator dan eigenlijk geleerd theoloog, hoewel men zijn theologische kennis niet mag onderschatten.

De werkelijk diepgaande en essentiële tegenstelling tussen beiden ligt, zoals eigenlijk van zelf spreekt, op het gebied van de geloofsleer.

Ignatius is een overtuigd aanhanger van het – theologisch – indeterminisme, dat leert, dat de mens door zijn vrije wil, die door de zondeval wel is verzwakt, maar niet vernietigd, van uit zich zelf de hem door God aangeboden genade kan afwijzen of aanvaarden en in dit laatste geval daarmee en door zijn werken de rechtvaardiging deelachtig kan worden, al verwerpt hij ook de door de synoden van Karthago (418) en Ephesus (431) veroordeelde leer van *Pelagius*, dat de zonde (niet alleen de erfzonde) generlei invloed heeft op de wilsvrijheid (liberum arbitrium et post peccata tam plenum est quam fuit ante peccata) en onderschrijft hij geenszins diens stelling van de volledige vrijmaking van de menselijke wil (homo libero arbitrio emancipatus est a Deo). Hij staat op het semi-pelagiaanse,

synergistische standpunt, dat een onverdacht katholiek auteur (zie Prof. Dr. Ignatius Klug, *Het katholieke geloof*, Heemstede 1939, blz. 296 vlg.) aldus heeft geformuleerd: ,,De genade komt nu eenmaal niet als een dwingend noodlot over den mens. God heeft ons geschapen als zedelijke persoonlijkheden met eigen kennis en een vrije wil, en Hij respecteert deze rechten onzer persoonlijkheid. Eerst dan, wanneer wij ons met onze vrije wil van de zonde losmaken en ons weer tot God wenden, kan God ons verlossen zonder de rechten van onze zedelijke persoonlijkheid aan te tasten. De zonde ligt immers juist in de wil van den mens verankerd. Zij is echter niet alleen een vrij gewilde daad, eenmaal gesteld en dan in het niet verzonken; zij veroorzaakt een verkeerde gesteldheid, een verkeerde richting van de wil. En nu blijft de mens zo lang in deze zonde-houding, als hij zijn wil niet losmaakt van de gehechtheid aan de zonde en weer richt naar Gods wil. Zonder deze omzetting van de wil is de verlossing van den individuelen mens niet mogelijk. Hij blijft onverlost, ondanks de aan genaden oneindig rijke verlossingsdaad van Christus.''

Reeds *Erasmus* – overigens voor de Jezuïeten een verboden auteur! – heeft in zijn *De libero arbitrio diatribe* (1524) dit zelfde standpunt verdedigd. Ook hij vat de vrije wil op als ,,de kracht van de menselijke wil om zich tot datgene te wenden, wat tot het eeuwige heil leidt, of zich daarvan af te wenden'', beroept zich uitdrukkelijk op het Pelagianisme en formuleert zijn opvatting op de hem eigen voorzichtig-onverbindende manier: ,,De wilsvrijheid heeft door de zonde een wonde ontvangen, maar is daardoor niet vernietigd, zij is verlamd, wij zijn vóór de ontvangst van de genade meer tot het kwade geneigd dan tot het goede, maar zij is toch niet uitgeroeid'', al moet hij ook toegeven, dat de eerste indruk is, dat zulks wel het geval is (Ib, 10; IIa 3 en 8).

Dit is ook de leer, die door het concilie van Trente – niet het minst door de invloed van twee van Loyola's oudste discipelen, de Jezuïetenpaters *Diego Laynez* en *Alonso Salmeron* – is aanvaard en die Calvijn in zijn *Acta synodi Tridentini cum antidoto* (1547) heeft bestreden.

Deze immers met zijn sterk gevoel voor de nietswaardigheid en zondigheid van de mens, vooral ten gevolge van de erfzonde, belijdt een theologisch determinisme van uiterste gestrengheid. Hij is overtuigd, dat de mens van zich zelf uit niets kan doen voor zijn rechtvaardiging, die enkel en alleen door het hem door God geschonken geloof, dus door Gods wil, bereikt kan worden. Hij baseert zich daarbij op de ook door Luther aanvaarde, maar minder centraal gestelde

leer van *Augustinus*, dat het God is, die van eeuwigheid – om zo te zeggen zonder aanzien des persoons – de ene mens heeft voorbestemd tot de eeuwige zaligheid, de andere tot de eeuwige verdoemenis (dubbele predestinatie). Wat dus in de praktijk wil zeggen, dat nooit algehele zekerheid is te verkrijgen omtrent eigen rechtvaardiging – of die van anderen! In kiem is deze leer al aanwezig in Calvijn's *Instruction et confession de foy* van 1537, nadrukkelijk verkondigd wordt zij in de *Defensio doctrinae de servitute... arbitrii* (1543) en in de *Consensus pastorum Genevensis Ecclesiae de aeterna Dei praedestinatione* (1552) en met name in de tweede tot laatste redacties van zijn *Religionis christianae institutio* (1539–1559).

Zo luidt dan de titel van het eenentwintigste hoofdstuk van het derde boek van dit centrale geschrift: Van de eeuwige uitverkiezing waardoor God sommigen tot de zaligheid, anderen tot het verderf heeft verordineerd (De electione aeterna, qua Deus alios ad salutem, alios ad interitum praedestinavit.)

Daar lezen wij dan o.a. (III, 21, 5): „De predestinatie noemen wij het eeuwig raadsbesluit Gods, waardoor hij bij zich zelf heeft verordineerd en bepaald, wat hij wilde, dat van een ieder mens zou worden. Want alle mensen worden niet met een en het zelfde lot geschapen, maar voor sommigen wordt het eeuwige leven, voor anderen de eeuwige verdoemenis van te voren verordineerd (Non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur)."

En (III, 21, 7): „God verkiest door zijn verborgen raadsbesluit vrijelijk degenen, die hij wil, en verwerpt de anderen (Deus occulto consilio libere quos vult eligit aliis reiectis)... Wij zeggen derhalve, dat God door een eeuwig en onveranderlijk raadsbesluit eens en voor al heeft besloten en verordineerd, wie hij eens tot de zaligheid verkiezen en aannemen wilde en wie daarentegen verwerpen tot het verderf (Dicimus aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere)."

Deze – menselijk-moraliter gezien – harde en onrechtvaardige beslissing (decretum horibile) is voor Calvijn eerder een teken van Gods, natuurlijk voor ons ondoorgrondelijke gerechtigheid. Immers (III, 23, 2) „de wil Gods is zo zeer de opperste wet der gerechtigheid, dat alles, wat hij wil, voor rechtvaardig moet worden gehouden, omdat hij het wil. Als men zou vragen: waarom heeft God zo gehandeld?, dan moet ons antwoord zijn: omdat hij het zo heeft gewild

(ubi quaeritur, cur ita fecerit Dominus, respondendum est, quia voluit). Wanneer men verder vraagt: waarom heeft hij dat gewild?, dan betekent dat naar iets te vragen, dat groter is en hoger staat dan Gods wil. En zo iets is er niet."

Men ziet het: de tegenstellingen zijn talrijk genoeg, meer perifere, maar ook zeer centrale en essentiële. Maar de vraag laat ons toch niet met rust: hebben deze beide extremisten, deze „vijandige broeders", toch niet ook heel veel gemeen? En ook op deze vraag kan het antwoord moeilijk anders dan bevestigend luiden.

Men heeft in dit verband wel gewezen op de structurele gelijkenis tussen de scheppingen der beide „vernieuwers", de Societas Jesu en de Geneefse kerkgemeente. De eerste omvat als leden: novicen (lekebroeders), scholastieken, wereldlijke en geestelijke coadjutoren en professen (d.w.z. priesters, die behalve de drie gebruikelijke kloostergeloften – kuisheid, „armoede" en gehoorzaamheid aan de kloosteroverste – bovendien de gelofte van absolute gehoorzaamheid aan de paus hebben afgelegd). Deze indeling dateert van de omstreeks 1553 afgesloten, maar pas sedert 1558 officieel voorgeschreven *Constitutiones* van de orde. De leiding gevende kern van de Geneefse gemeente bestaat sedert de *Ordonnances ecclésiastiques*, die op 2 januari 1542 door de wereldlijke overheid zijn aanvaard, uit ministres (predikanten), docteurs (docenten, catechisatieleiders, theologen), anciens (ouderlingen, leken) en diacres (diakenen, leken, speciaal belast met de armenzorg). Ministres en docteurs vormen tesamen de „Vénérable Compagnie", ministres en anciens de kerkeraad (consistoire), die met de kerkelijke tucht is belast. De gelijkenis is inderdaad aanwezig, maar m.i. toch meer schijnbaar dan werkelijk, zodat van een echte verwantschap geen sprake is. Immers in de Societas is er sprake van een trapsgewijze progressie, in Genève van een statisch-organisatorische synthese van neven- en onderschikking.

Maar er is geen gebrek aan andere, meer overtuigende punten van overeenstemming. Vooreerst al dadelijk in het psychologisch-biografische vlak. Beiden vertonen een nagenoeg volledig gebrek aan humor en spontane levensvreugde, beiden hebben weinig zin voor de schoonheid van de natuur en de bekoring van de kunst (bij Calvijn zal men een uitzondering moeten maken voor de gewijde muziek) en beiden hebben persoonlijk een uiterst sober om niet te zeggen asketisch leven geleid, wat vermoedelijk nauw samenhangt met hun levensgevoel: Calvijn stond in Genève midden in de „wereld" zonder van die wereld te zijn en de rijpe Loyola heeft de obligatoire

„armoede" meer en meer geïnterpreteerd als onverschilligheid (indifferentia) tegenover armoede en rijkdom.

Ook vertoont hun beider ontwikkeling duidelijk symptomen van moeizame en bijna gewelddadige ombuiging van de levenslijn. Het oorspronkelijke ideaal van Loyola was ongetwijfeld een beroemd ridderlijk krijgsman te worden; toen dit tengevolge van de bij de verdediging van Pamplona in 1521 opgelopen verwonding onmogelijk bleek, heeft hij in 1522 het besluit opgevat om een minstens even beroemde heilige dienaar Gods te worden en de eerzucht, die hem tot dusverre had beheerst en bezield, heeft hij pas in de crisis van Manresa (1522–1523) in religieuze zin weten te sublimeren. Het ideaal van Calvijn was zeker sedert 1532 het betrekkelijk rustige leven van een geleerd theoloog, maar de tijdsomstandigheden, zijn geloofsovertuiging en de aandrang van geestverwanten (Farel, Bucer en Capito en nog eens Farel) hebben hem driemaal min of meer tegen zijn wil genoopt zijn krachten in dienst te stellen van de vita activa, van het strijdend protestantisme: in juli 1536 in het difficile en hem weinig sympathieke Genève, in de herfst van 1538 in Straatsburg, in augustus 1541 opnieuw – en nu voor goed – in Genève.

En beiden hebben ook hun eenmaal definitief aanvaard levensplan niet dan met veel strijd en tegenslagen en eigenlijk ook nooit geheel ten volle kunnen verwezenlijken. Men denke bij Loyola slechts aan de mislukte pelgrimstocht naar Palestina (juli 1523–januari 1524), de conflicten met de inquisitie, eerst te Alcala de Henares (november 1526–juni 1527), daarna in de zomer van 1527 in Salamanca, zijn botsing met de augustijn Mainardo te Rome in de zomer van 1538, de moeilijkheden vóór de aanvaarding van de geprojecteerde orderegel (formula instituti) door paus Paulus III (juni 1539–september 1540) en de moeizame verhindering van het ontstaan van een jezuïtische vrouwenorde (1543–november 1546). Calvijn zijnerzijds heeft bijna onafgebroken strijd moeten voeren met de wereldlijke overheden van Genève, die hun machtspositie bedreigd zagen, en met de weerbarstige libertijnse burgerij van de stad, een strijd die met name in de jaren 1538, 1543, 1553 (vóór de terechtstelling van Servet) en nog 1561 een vrij accuut karakter vertoont.

Bij beiden bestaat er een zeer speciale vijandschap tegen „mystieke dwepers", bij Loyola vooral ook tegen mystieke bevliegingen bij leden van de eigen orde (Simon Rodrigez de Azevedo, 1546–1554; Francesco Borgia, 1548), bij Calvijn met name tegen de sekten der „dopersen", die zich beroepen op het „inwendige woord" – tegen hen

richten zich zijn geschriften *Psychopannychia* van 1534 en *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se disent spirituels* (1545).

Beiden hechten grote waarde aan de zending, Calvijn meer binnen de grenzen van Europa, Loyola ook en vooral aan de missie bij de „heidenen” buiten Europa (o.a. Voor-Indië, Oost-Indië, China, Japan en Brazilië) en in verband daarmee is er bij beiden ook sprake van grote politieke bedrijvigheid, bij Calvijn vooral door middel van conferenties (zo o.a. in de jaren 1539–1541 te Frankfort, Worms en Regensburg) en correspondentie, bij Ignatius meer door bemiddeling van jezuïetische biechtvaders bij vorsten en andere hooggeplaatste personen.

Niet minder groot is beider belangstelling voor het onderwijs. Loyola heeft sedert 1541 talrijke „colleges” ter opleiding van de novicen van de orde (o.a. te Alcala, Coimbra, Leuven en Keulen), sedert 1547 ook voor anderen dan toekomstige ordeleden, gesticht. De twee belangrijkste door hem opgerichte onderwijsinstituten, beide te Rome gevestigd, zijn: het *Collegium Romanum* (1551) en – speciaal voor de opleiding van missionarissen in het ketterse Duitsland – het *Collegium Germanicum* (31 augustus 1552). Calvijn heeft in 1559 te Genève zijn *Academie* in het leven geroepen, die gedurende zijn leven niet meer dan een progymnasium, een gymnasium, een facultas artium en een facultas theologica omvatte, maar ook reeds toen door talrijke niet-theologische studenten uit geheel Europa werd bezocht.

Een zeer grote mate van overeenstemming tussen Loyola en Calvijn bestaat er ook in hun opvattingen omtrent het einddoel van de schepping der wereld en de daaruit voor de mens voortvloeiende verplichtingen. Beiden zijn ervan overtuigd, dat de wereld geschapen is tot de glorie en de roem Gods, te Zijner ere, in de formulering van Calvijn: [Deus] „totum mundum hoc fine condidit, ut gloriae suae theatrum foret”, terwijl het devies van de door Ignatius gestichte orde het bekende A.M.D.G. (Ad maiorem Dei gloriam) daarvan slechts een soort variant is. En ook in de morele consequenties voor de levensvorm van de mens bestaat een grote mate van verwantschap: hij heeft dit goddelijk bestel te dienen in absolute gehoorzaamheid aan de wil van de schepper. Alleen in de nadere uitwerking van deze menselijk-goddelijke taak lopen hun meningen karakteristiek uiteen. Voor Calvijn, die – niet zonder invloed van het Oude Testament – God in eerste instantie ziet als de hoogste majesteit en sou-

verein, is de vanzelfsprekende plicht van de mens de onvoorwaardelijke onderwerping aan deze allerhoogste autoriteit, een gehoorzaamheid, die hij weliswaar primair verschuldigd is aan de goddelijke majesteit, maar dan ook aan Zijn Woord, de Heilige Schrift, als enige openbaring van Zijn wil en als enige norm voor geloof, levenshouding en – kerkorde en kerkelijke tucht. Maar dit alles is voor hem in beginsel een taak Gods en Gods alleen, waarbij de mens een zeer ondergeschikte, devoot dienende rol heeft te spelen als een pion in de hand van de almachtige souverein: hij is de „dienaar'' Gods. Voor Loyola is hij eerder een „helper'' Gods – wanneer hij zijn plicht goed vervult, een gewaardeerde en rijkelijk beloonde helper, en de glorie, die primair God geldt, omvat tevens de kerk en enigszins de orde, de paus en enigszins de orde-oversten. Immers de paus en de superieuren van de orde hebben voor hem het karakter van vertegenwoordigers van God, die als zodanig desnoods blind gehoorzaamd moeten worden.

Zo heet het in de bul *Regimini militantis ecclesiae*, waarmee paus Paulus III op 27 september 1540 de orde heeft bevestigd: „Tegenover de paus, de stadhouder Gods, zijn de leden van de orde verplicht hem niet alleen gehoorzaam te zijn, zoals alle geestelijken, maar ons ook te binden door een speciale gelofte om alles, wat ook de tegenwoordige paus of zijn opvolgers ten opzichte van de verbetering der zielen en de vooruitgang van het geloof zullen bevelen of naar welke provincie zij ons willen zenden, zonder enig uitstel of uitvlucht, zover wij daartoe in staat zijn, uit te voeren, hetzij hij ons naar de Turken stuurt, het zij naar andere ongelovigen, ook in het werelddeel, dat men tegenwoordig Indië noemt, het zij naar willekeurige ketters of scheurmakers (schismatici) of ook willekeurige gelovigen... De ondergeschikten moeten, zowel met het oog op het enorme voordeel, dat dit voor de orde (societas) oplevert, als ook om zich steeds weer te oefenen in de niet genoeg te prijzen deugd van de deemoed, de generaal (praelatus generalis) in alle aangelegenheden, die betrekking hebben op het bestel van de orde (societas), steeds gehoorzamen, in hem moeten zij Christus als het ware tegenwoordig (Christum quasi praesentem) zien en hem dienovereenkomstig vereren.'' Zij moeten, zo luidt het elders, daartoe „dag en nacht, de lendenen omgord, klaar staan'' en desverlangd „midden in een woord de pen neerleggen''. En vergelijkbaar klinkt de bekende plaats uit de *Constitutiones:* „In alle aangelegenheden, waarover zich een toegewijde gehoorzaamheid kan uitstrekken, moeten wij gehoorzamen aan het woord van onze superieur, als of het uitging van Christus,

onze Heer. Wij moeten steeds bereid zijn zonder ook maar de letter, die wij schrijven, te voltooien, tot dit doel alle zenuwen en alle levenskracht in te spannen, opdat de heilige gehoorzaamheid in onze daad, onze wil, ons inzicht geheel volledig zij... Een ieder moet zich zelf ervan overtuigen, dat zij, die leven onder de heilige gehoorzaamheid, zich laten dragen en leiden door de goddelijke voorzienigheid door middel van hun superieuren, als waren zij een dood lichaam (perinde ac si cadaver essent), dat zich naar elke kant laat draaien en alles met zich laat doen, of de staf van een grijsaard, die degene, die hem in de hand houdt, overal en te allen tijde dient, zoals en waar hij hem wil gebruiken.'' Nog iets scherper misschien een passage uit een brief aan Polanco van 20 januari 1550: ,,In onze huizen duldt men geen eigen oordeel noch een persoonlijke wil, maar alleen onderwerping, versterving en overeenstemming met het oordeel en de wil van hem, die als vertegenwoordiger van Christus als leider geldt bij het werk in de dienst van God.'' Een ietwat extreme en paradoxale formulering van dit gedachtencomplex dateert reeds van omstreeks 1538: ,,Wanneer iets, dat wij met onze ogen als wit zien, door de kerk voor zwart wordt verklaard, dan moeten wij het ook voor zwart verklaren.''

Deze theokratisch-autoritaire mentaliteit is natuurlijk voor de leidersfiguren niet geheel zonder gevaar: het is nu eenmaal verleidelijk om de ere Gods en de wil van God te identificeren met de eigen glorie en de eigen wil en men krijgt de indruk, dat beiden wel eens voor deze verleiding zijn bezweken, zij het ook niet steeds in de zelfde zin.

Niet zonder verband met deze gezindheid is ook bij beiden de soldateske achtergrond van hun levenswerk: de Geneefse theocratie ziet de mensen als krijgsknechten in Gods dienst, als militia Christi, en in Calvijn's geschriften speelt de militaire beeldspraak dan ook een niet onbelangrijke rol. Nog duidelijker is dat bij Ignatius: de *Compania de Jesus* is, modern uitgedrukt, een paramilitaire organisatie (Societas, Gesellschaft, orde zijn eigenlijk geen adequate vertalingen), of beter misschien een vendel of garderegiment van Christus, dat soms de indruk maakt van een militia pontificis Romani.

Deze autoritaire gezindheid is tevens ook de basis voor een stelsel van strenge religieuze en morele tucht en wel gelijkelijk bij beiden, terwijl bij Calvijn het wettische karakter van deze geloofs- en levensdiscipline vooral sterk op de voorgrond treedt. Bij Loyola gaat het met name om een scherpe gewetenstucht binnen de grenzen van de

orde, verbonden met een systeem van wederzijdse morele denunciatie, c.q. spionage („Bespitzelung"), die – curieus inconsequent – ook geoorloofd, ja voorgeschreven is van de zijde van ondergeschikten tegenover superieuren. Calvijn heeft – met niet steeds geheel vrijwillige medewerking van de overheid – voor de gehele Geneefse gemeente een zeer strenge kerkelijke tucht weten door te zetten. Zo zijn b.v. verplicht: de kinderdoop, de godsdienstige opvoeding van de kinderen, catechisatie, geregeld kerkbezoek (niet alleen op zondag) en deelneming aan het Avondmaal (minimaal viermaal per jaar). Verboden zijn o.a., afgezien natuurlijk van openlijke, c.q. geheime ketterij: huwelijken met „ongelovigen", overspel en andere sexuele delicten, vloeken, cafébezoek, drinkgelagen, dans, kaart- en dobbelspel, in beginsel ook toneelspel (behalve voor schoolopvoeringen), weelderige kleding en maaltijden, romanlectuur en bedrog in handelszaken. Na dagvaarding voor het consistorie konden de volgende straffen worden opgelegd: openlijke berisping, openlijke schuldbekentenis en boetedoening en als ultima ratio excommunicatie (uitsluiting van het Avondmaal), gewoonlijk verbonden met een aanklacht bij het stadsbestuur, die veelal tot verbanning leidde. Ook hier bestond een stelsel van onderlinge spionage binnen de gemeente, ook binnen het gezin, die ook de leden van de „Vénérable Compagnie" niet ontzag.

Zou het wellicht geoorloofd zijn aan deze lange reeks van karakterologische, biografische, ideologische en organisatorische overeenstemmingen er nog een van geheel andere aard toe te voegen, of is dat al te boosaardig? Immers de lectuur van de werken van algemene, d.w.z. niet-specialistische aard, zowel over Calvijn als over Loyola, is over het algemeen weinig verkwikkelijk, de meestal of panegyrisch-hagiografische, of denigrerend-hyperkritische toon ergert de onbevangen lezer en maakt hem wrevelig. Natuurlijk zijn er – niet al te zeldzame – gunstige uitzonderingen, die ik maar al te gaarne met name zou noemen, maar – nomina sunt odiosa.

Hoe dit zij, mijn uitstapje op dit maar wenig betreden grensterrein heeft mij in ieder geval doen zien, hoe hier tegenstelling en overeenstemming nagenoeg met elkaar in evenwicht zijn en dat mijn in de titel aangeduide vraag geen ondubbelzinnig antwoord toelaat, al zou ik ook persoonlijk geneigd zijn de overeenstemmingen hoger te waarderen dan de verschillen. Maar ik vrees, dat ook ik deze beide respekt afdwingende, maar weinig beminnelijke persoonlijkheden niet voldoende sine ira et studio heb benaderd.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

TH. P. VAN BAAREN, *Wij mensen, religie en wereldbeschouwing bij schriftloze volken.* 1960. Erven J. Bijleveld, Utrecht, 263 blz. geb. f 12,90 met illustraties.

De titel van dit boek, ontleend aan het gebruik van vele stammen over de gehele wereld om zich als ,,mensen" of ,,wij, de mensen" aan te duiden, drukt het geloof van de schrijver in de eenheid van het menselijk geslacht uit. Deze overtuiging heeft hem er toe gebracht om met klemmende argumenten en soms niet zonder een zekere scherpte te velde te trekken tegen bepaalde opvattingen over de religie en de wereldbeschouwing van ,,primitieve" – of beter gezegd schriftloze – volken, met name tegen de theorie aangaande de ,,primitieve mentaliteit" van deze schriftloze volken, destijds geïntroduceerd door L. Lévy-Bruhl en in Nederland vooral aangehangen door G. van der Leeuw. Reeds eerder, nl. in Ned. Theol. Tijdschr. 11, afl. 5, had Van Baaren de ethnologische basis van de phaenomenologie van G. van der Leeuw in een gelijknamig artikel aan een diep insnijdende critiek onderworpen. In dit boek zet hij zijn requisitoir voort, waarbij hij, gewapend met zijn grote kennis van de culturele anthropologie, meestal het gelijk aan zijn zijde weet te krijgen, zonder dat men er van overtuigd raakt, dat Van der Leeuw zich volstrekt vergist heeft in zijn beschrijving en waardering van het religieuze gehalte van het primitieve geestesleven. Daarover zo aanstonds nog een opmerking. Eerst moge een inhoudsopgave volgen. Na het ,,Voorwoord" schetst Hoofdstuk I de wijziging in de kijk op de zogenaamde ,,primitieven": ,,Van wilde tot medemens". In Hoofdstuk II houdt de auteur zich uitvoerig bezig met een critische bespreking van de ,,primitieve mentaliteit". Hoofdstuk III vormt de romp van het boek. Het biedt een uitvoerige beschrijving van de ,,facetten van religie, wereldbeschouwing en mensbeschouwing", te weten god en goden, geesten en voorouders; cultuurbrengers en dema-goden; mens en dier in de primitieve religies; mana en taboe; heilige voorwerpen; heilige mensen; de mens: leven en dood; wereldschepping en wereldorde; mythe en rite. Hoofdstuk IV bevat een zorgvuldige behandeling van het veelbesproken en moeilijke thema: de magie. Hoofdstuk V is gewijd aan de kunst van ,,primitieve" volken. Het laatste hoofdstuk, twee bladzijden groot, onderstreept nog eens de gedachte, dat ,,elke volkenkundige of godsdienstwetenschappelijke beschouwing, die gebaseerd is op het bestaan van wezenlijke verschillen tussen ons en de primitieve of andere volken moet worden afgewezen als in strijd met de werkelijkheid". Het aanhangsel bevat aantekeningen, een aardrijkskundig register, een zaak- en naamregister en een toelichting bij de illustraties.

Ongetwijfeld is het juist, dat Van Baaren de in het boven gegeven citaat vervatte waarheid met kracht poneert. Gaarne schenken wij hem de eer, die hem toekomt. Met dit boek heeft hij de discussie over de religie der

schriftloze volken een belangrijk stuk vooruit gebracht, vooral omdat hij zo goed gedocumenteerd is, d.w.z. kan putten uit een rijke kennis van de literatuur. Toch roept de lectuur van dit boek de vraag op of zijn sterk critische instelling de schrijver niet verhinderd heeft de vragen in kwestie zó onbevangen en critisch te zien als het onderwerp vereist. Het moge b.v. waar zijn, dat de ,,primitieven'' niet praelogisch denken in de zin van Lévy-Bruhl en dat de voorstelling van de ,,macht'' als onpersoonlijke grootheid onjuist is, er komen, zowel in de primitieve als ook in de antieke godsdiensten, toch gegevens voor, die de gewraakte opvattingen blijkbaar kunnen steunen. Wanneer b.v. de Egyptenaren – als bouwers van pyramiden en tempels goede kenners van bepaalde wetten van de logica – in hun mythologie vertellen, dat het zonneoog gelijk is aan de slang op de kroon en ook aan die kroon zelf, dan maakt men hier kennis met een type van godsdienstig denken, dat toch wel anders is dan het onze. Anderzijds vertelt de pas verschenen studie van P. Colin over ,,Aspects de l'Ame Malgache'', dat de inboorlingen van Madagascar geloven in ,,puissances invisibles''.

Het knappe en verdienstelijke boek van Van Baaren drijft de lezer tot de conclusie, dat men feitelijk een nog veel scherper en consequenter analyse op deze moeilijke materie zou moeten toepassen. Met de op zich zelf zeer toe te juichen afweer van de rasdiscriminatie loopt Van Baaren het gevaar het wetenschappelijke probleem te vertekenen. Na de beschouwingen van W. B. Kristensen over de primitieven heeft geen godsdiensthistoricus hier te lande enige denigrerende betekenis gehecht aan het toekennen van een primitieve mentaliteit aan de schriftloze volken. Het gaat, bij alle erkenning van de eenheid van het menselijk geslacht, om het onloochenbare feit, dat bepaalde volken in verleden en heden op zekere punten anders dachten en denken dan de moderne logica voorschrijft. Men zou dus moeten onderzoeken, waarin dit verschil bestaat en hoe ver het zich doet gelden. Verder zou men moeten nagaan in hoe verre dit een kwestie is van ,,profaan'', ,,wijsgerig'' denken en in welke mate de religie daardoor wordt beïnvloed. Er is nl. een interessant onderscheid in belangstelling tussen Van Baaren en Van der Leeuw. Van Baaren benadert deze vraagstukken vanuit de culturele anthropologie. Van der Leeuw was allereerst godsdiensthistoricus en vorste naar de religieuze zin der verschijnselen. Door dit verschil in instelling ontstaat een verschil in kijk op dezelfde materie. Tenslotte zou de nadruk, die Van Baaren laat vallen op het verschil tussen de primitieve culturen, er hem eigenlijk toe moeten drijven om het gehele hoofdstuk III te ontbinden en zijn gegevens te rangschikken in een veel sterker genuanceerd schema, dat gebouwd is op de een of andere verantwoorde indeling in cultuurkringen of(en) cultuurphasen. Eenmaal op deze weg voortgeschreden, ontkomt men niet aan de vraag: kan men nog spreken van primitieve religie in het enkelvoud? Dat de schrijver dit zelf heeft beseft, blijkt o.a. uit het opschrift van hoofdstuk III; 4: ,,mens en dier in de primitieve religies''.

C. J. Bleeker

G. F. Vicedom, *Die Mission der Weltreligionen.* Chr. Kaiser Verlag, München 1959, 183 blz.

Eén van de neteligste en tegelijkertijd meest actuele theologische vraagstukken betreft de verhouding van het Christendom tot de niet-Christelijke godsdiensten. Over dit onderwerp wordt veel geschreven en gesproken wat gerust achterwege had kunnen blijven, omdat de bewuste schrijvers en sprekers niet voldoende kennis van zaken bezitten. Men kent niet alleen de structuur van de niet-Christelijke onvoldoende, maar is ook niet goed op de hoogte van de missionaire strevingen daarvan. Gezien deze stand van zaken heeft Vicedom een nuttig werk verricht met het publiceren van dit werkje. Hierin worden de wereldgodsdiensten volkomen au sérieux genomen. Dit blijkt reeds uit de titels van de hoofdstukken, nl. I Die Begründung der Mission der Weltreligionen, II Die Renaissance der Weltreligionen, III Das Missionsobjekt, IV Die Botschaft der Religionen, V Die Mission der Weltreligionen. De auteur blijkt over een kennis te beschikken, die up to date is, geeft een indringende, onpartijdige analyse van de structuur der wereldgodsdiensten en weet over de in de titels der hoofdstukken genoemde onderwerpen interessante beschouwingen te ontwikkelen. In het laatste hoofdstuk biedt hij „Unsere Antwort". Dit antwoord is krachtig, eerlijk en bescheiden. Bij alle erkenning van de geestelijke betekenis van de wereldgodsdiensten accentueert de schrijver de onvergelijkelijkheid van het Christendom, of liever van het Evangelie. Dit mag geen reden tot verhovaardiging worden, maar moet de Christen doen beseffen, dat de wereld van hem vraagt: „das angewandte Wort", „das Vorbild" en „die echte Bruderschaft". Het is de taak in het bijzonder van de zending en van de jonge kerken om aan het Christelijk geloof deze gestalte te geven.

C. J. B.

NIEUWE TESTAMENT

Siegfried Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte,* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche wissenschaft 25), Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1959; XVI en 127 blz.

De bovengenoemde studie, een Heidelberger dissertatie, waarvan het thema blijkens het Woord vooraf door Kuhn is gesuggereerd, begint met een uitvoerige Inleiding over de Problemgeschichte, waarin we de namen tegenkomen van Grotius, Wetstein en Bengel, en wat de latere tijd betreft, van onderzoekers als A. Dieterich, von Harnack, von Dobschütz, A. Seeberg (relatie tot de problemen inzake een catechismus en een leer der twee wegen), K. Weidinger (Haustafeln!), Dibelius en Anton Vögtle. Vooral deze laatste heeft in zijn boek „Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, exegetisch, religionsgeschichtlich und formgeschichtlich untersucht", Münster, 1936 reeds uitvoerig over het thema gehandeld en op

verschillende bladzijden is de studie van Wibbing dan ook een „Auseinandersetzung" met deze schrijver. In de eerste twee delen wordt overwogen, tegen welke achtergrond men de Nieuwtestamentische pericopen met deze lijsten van „deugden" en „ondeugden" dient te zien. Het eerste houdt zich bezig met vorm en inhoud van de Tugend- und Lasterkataloge in de Griekse en de Joodse litteratuur. De Griekse litteratuur vertoont een betrekkelijk vast schema, dat door de vier hoofddeugden en de corresponderende ondeugden is bepaald. Karakteristiek is verder, dat de deugd hier een weten betreffende het goede en het kwade is en ook als een zijn overeenkomstig de natuur gequalificeerd kan worden. In een kort hoofdstuk wordt dan nog apart gehandeld over de populaire filosofie. Juist hier keren deze opsommingen telkens terug. Tot het kenmerkende blijkt te behoren, dat de vaste, traditionele schema's hier ontbreken en dat naast de gangbare ondeugden nog allerlei andere worden genoemd.

In de inleidende bladzijden van het hoofdstuk over de laat-Joodse litteratuur wijst de schrijver er terecht op, dat het onderhavige begrip in het O.T. eigenlijk niet voorkomt. Veeleer is hier sprake van opsommingen van geboden en verboden. Daarentegen blijken Philo, Sap. Sal. en IV Macc. weer nauw verwant met de Stoa, b.v. door hun accent op de 4 „Kardinaltugenden". De lijsten vertonen echter toch wel een apart karakter, doordat de „Griekse" opvattingen hier, vooral bij Philo, op een eigenaardige wijze verbonden zijn met een Oudtestamentisch geloof in God en zijn geboden. Voor de vervolgens besproken geschriften uit de laat-Joodse litteratuur (Jubileeën en de Testamenten der XII Patriarchen) is karakteristiek, dat hier in de opsommingen doorgaans geen concrete daden (daadzonden) worden genoemd, maar wel de meer omvattende, algemene begrippen als lankmoedigheid, zachtmoedigheid, ongerechtigheid. W. benadrukt daarbij evenwel, dat men dan nog niet al te haastig moet denken aan niets meer dan de gezindheid: de concrete daden zijn wel degelijk telkens verondersteld. Tenslotte wordt dit hoofdstuk besloten met een paragraaf over „Die Tugend- und Lasterkataloge und die beiden Wege in der spätjüdischen Literatur", waarin de schr. aantoont, dat de leer der Twee wegen hier gesteld wordt in het kader van een dualistische anthropologie.

Tot het interessantste van de studie behoort stellig het tweede deel: de betekenis van de besproken lijsten in de Qumran-teksten. Kenmerkend is voor deze gegevens het schema van de twee wegen in een dualistische omlijsting van licht en duisternis. Na een uitvoerige analyse van de verschillende begrippen uit de ook in deze teksten voorkomende „Kataloge" komt de schr. tot de slotsom: het nieuwe ligt ten opzichte van het O.T. in het voorkomen van abstracta, waarbij dan overigens – gelijk b.v. in de Testamenten der XXI Patriarchen – wel degelijk de concrete daden meegedacht worden. In een tweede hoofdstuk worden nog enkele bijzondere vraagpunten behandeld, b.v. de herkomst van het dualisme in het denken der Qumran-teksten, de relatie van het handelen der gelovigen tot het reinigingsbad en de betekenis van de eschatologie voor de Tugend- und Lasterkataloge in de teksten van de secte.

Het laatste deel handelt over de betekenis van de besproken stof in het

N.T. Wij worden hier allereerst bepaald bij vorm en bouw van de op verschillende plaatsen voorkomende opsommingen. Van een vast schema blijkt hier geen sprake te zijn. De volgorde der begrippen is telkens verschillend en wordt in enkele pericopen, b.v. Rom. 1:29–31 niet zozeer door de inhoud als wel door rhetorische motieven bepaald. Uit een en ander blijkt reeds, dat men op het punt van het formele bij de Nieuwtestamentische passages toch wel allereerst aan de achtergrond van laat-Joodse traditie moet denken en dat van enige bijzondere relatie tot de Stoa vrijwel nergens sprake is.

Tenslotte bespreekt Wibbing de inhoud der Nieuwtestamentische lijsten van ,,deugden" en ,,ondeugden". Ook hier kan hij wijzen op een sterke verwantschap met de teksten van de Secte en op het onderscheid ten aanzien van het Griekse ideaal van deugd. In de laatste twee hoofdstukken komen nog twee problemen aan de orde: 1. de dualistische structuur van de Nieuwtestamentische, met name de paulinische ,,Kataloge", waarbij Gal. 5:19–21, Ef. 5:3–6 en Rom. 13:13 uitvoerig besproken worden en ook de vraag behandeld wordt, in hoeverre men hier van een eschatologisch bepaald-zijn kan spreken en 2. de betekenis van deze bijzondere stof voor het geheel der Nieuwtestamentische paraenese. Bij dit laatste krijgt de schr. gelegenheid het karakteristieke van de Nieuwtestamentische stof in vergelijking met verwante gegevens in het Hellenisme en het latere Jodendom nog eens duidelijk in het licht te stellen en het typische van de nieuwe existentie der gelovigen als een leven uit de Geest te karakteriseren. Vooral bij Paulus bestaat een nauwe betrekking tussen doop en imperatief; het nieuwe leven moet hier worden opgevat als een ,,Zeichen der καινὴ κτίσις".

Misschien zou de schrijver in dit laatste hoofdstuk (blz. 117 vv.) nog tot wat scherper formuleringen hebben kunnen komen. Hoe dit ook zij, de studie, waarin veel litteratuur is verwerkt en die, zoals ook telkens uit uitvoerige tabellen blijkt, gebaseerd is op minutieus détail-onderzoek, met name van de gegevens in de Qumran-teksten, levert een belangrijke bijdrage voor het verstaan van de behandelde Nieuwtestamentische pericopen, inzonderheid van haar achtergronden.

G. Sevenster

H. Mulder, *Hoofdlijnen van Lucas* 2 (Exegetica), uitgeverij van Keulen N.V., den Haag, 1959, 67 blz. f 4,50.

In dit deel van de reeks Exegetica worden achtereenvolgens de verschillende pericopen van Luc. 2 besproken. In zijn, hier en daar, ook wat de stijl betreft, sterk populariserende uiteenzettingen, wijdt de schr. aan enkele onderwerpen bijzondere aandacht. Ik denk vooral aan de leerzame bladzijden over het probleem van de ,,inschrijving" en over de ,,Godvrezenden" en de ,,proselyten". De meest markante these van het boek is, dat Theophilus tot de ,,Godvrezenden" heeft behoord en dat Lucas bij het schrijven van het evangelie en ook van Handelingen voortdurend aan de ,,strijd en moeilijkheden" van deze man, ,,die tot de ,,upper ten" van zijn tijd gerekend moet worden", heeft gedacht. ,,Hij heeft deze stof met het

oog op de ,,Godvrezende'' excellentie gerangschikt en geordend op zulk een wijze, dat daardoor de moeilijkheden van deze mens-in-nood kwamen te vervallen'' (blz. 12–13). In de volgende bladzijden worden wij dan ook telkens weer bepaald bij de vraag, hoe Theophilus op de door Lucas geboden stof gereageerd zal hebben.

Op het punt van deze hoofdthese (door de schr. reeds verdedigd in zijn artikel: Theophilus, de ,,Godvrezende'', in de bundel Arcana Revelata, 1951, blz. 77vv.) heeft Mulder mij tenslotte toch niet kunnen overtuigen. Vooreerst staat het toch niet zó onomstotelijk vast, dat Theophilus een ,,Godvrezende'' is geweest, als hier telkens verondersteld wordt en verder is het toch wel zeer de vraag, of de ,,opdracht'' aan Theophilus werkelijk impliceert, dat de evangelist in het verhaal van evangelie en Handelingen doorlopend met diens ,,moeilijkheden'' rekening heeft gehouden.

Ik krijg verder de indruk, dat de schr., wat de interpretatie van ,,de stal'' betreft, aarzelt tussen twee mogelijkheden. Op blz. 28–29 tracht hij aannemelijk te maken, dat in de herberg, gelijkvloers, tussen de daar gestalde dieren, een plaats gezocht moest worden, omdat ,,de logeerkamers'' op de eerste verdieping door de ambtenaren van Quirinius in beslag waren genomen. In het vervolg (32 en 38) schijnt hij echter geneigd zich aan te sluiten bij de opvatting van Jeremias, dat wij met een door de herders ter beschikking gestelde grot-stal te doen zouden hebben. – Tenslotte nog een bezwaar bij blz. 63. Mulder meent, dat de woordkeus van Lucas in 2:52 (προέκοπτεν) ,,doet denken aan het uithakken van een pad'' en schrijft dan over Jezus' gehoorzaam leven in Nazareth: Daar ,,hakte'' Jezus Zijn pad, om vervolgens de weg naar Golgotha te kunnen inslaan.'' Het lijkt toch weinig waarschijnlijk, dat men hier uit het woord (intransitief gebruikt!) nog iets meer dan het heel gewone ,,vooruitgaan, toenemen'' moet horen.

G. S.

E. L. Smelik, *De Stiefapostel*, de brief van Jakobus (serie: De Prediking van het Nieuwe Testament), G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1960; geb. f 6,50 (bij intekening f 5,90).

Ed. Thurneysen, *La Foi et les Oeuvres*, Commentaire de l'Epître de Jacques, Delachoux & Niestlé', Neuchatel, 1959; ing. Zw. f. 7,50, geb. 10,50.

De theologische commentaar van Smelik begint met een Inleiding (onder de titel Antichambre). Naar mijn mening gelukkig, want in de voorafgaande delen mist men deze maar al te zeer. Wij krijgen hier b.v. een en ander te horen over de auteur, de leer, het oordeel van Luther over deze brief enz. Het is te hopen, dat ook bij de volgende delen van deze reeks een Inleiding niet als een overbodige zaak zal worden beschouwd.

Na de Inleiding volgt een sterk op het heden gerichte uitlegging. Hierin is veel, dat – althans mij – bijzonder aanspreekt en – om het zo uit te drukken - direct bruikbaar is voor de prediking. Ik denk b.v. aan prachtige bladzijden over de ,,volstrekte onbaatzuchtigheid'' van God (blz. 20–22) en over ,,de verzoekingen'' (26–31) en goede uiteenzettingen als op

blz. 100 vv. over de gebedsgenezing of over het probleem geloof-werken en het daarmee samenhangend oordeel van Luther, dat ten aanzien van Jacobus (nog ± 1543 kan hij schrijven: ,,Vandaag of morgen zal ik met Jaapje mijn kachel aanmaken") wel ernstige correctie behoeft. – Men kan deze uitgave, die uitnemende voorbereiding geeft voor homiletische arbeid en m.i. ook bijzonder geschikt is voor een bijbelkring, van harte aanbevelen.

Dat dit laatste ook geldt van de uit het Duits vertaalde praktische commentaar van Thurneysen, spreekt eigenlijk vanzelf. De auteur, bij velen reeds bekend door zijn ,,Seelsorge", zijn boekje over Dostojevsky, een practische commentaar op het evangelie van Johannes en dan, niet het minst, door zijn interessante briefwisseling met Karl Barth, geeft ook hier iets van de bovenste plank. Bij een vergelijking met het boek van Smelik blijkt, dat beide commentaren hun eigen karakter hebben en elkaar veelal op een gelukkige wijze aanvullen.

G. S.

EDGAR HENNECKE†, *Neutestamentliche Apokryphen* in deutscher Übersetzung herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher, 3de geheel nieuw bewerkte druk, I. Band: Evangelien, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1959, 377 blz., Lwd. DM 24,—.

Met de aankondiging van ,,de nieuwe Hennecke" willen wij niet wachten tot de verschijning van het tweede deel. Want reeds bij de lectuur van dit eerste deel blijkt zonneklaar, dat wij hier met een zeer waardevolle uitgave te doen hebben, die warm kan worden aanbevolen: een bepaald onmisbaar hulpmiddel voor de Nieuwtestamenticus en de kerkhistoricus. Dat de opzet van het boek in deze druk een belangrijke wijziging heeft ondergaan, is duidelijk. De stof is nu verdeeld over 2 delen. Band I omvat: Evangeliën. Het deel begint met een Haupteinleitung van W. Schneemelcher, die thans als hoofdredacteur het werk van Hennecke (gest 1951) voortzet. Hij geeft achtereenvolgens belangrijke uiteenzettingen over: kanoniek en apocrief; over de geschiedenis van de kanon (met de vertaalde tekst van een vijftal Kanonsverzeichnisse en getuigenissen bij Origenes, Eusebius en Athanasius), het ontstaan van de apocriefen en over de historie van het onderzoek betreffende de apocr. litteratuur. De rest van het boek is geheel gewijd aan de evangeliën. Na een waardevolle inleiding van Schneemelcher over evangelie, het ontstaan der evangeliën en de verschillende typen van apocr. evangeliën komen de (vertaalde) teksten aan de orde (telkens voorafgegaan door een inleiding over betekenis, auteur, datering, edities en litteratuur): I Versprengte Herrenworte (Jeremias), II Papyrusfragmente apokrypher Evangelien (Jeremias en Scheemelcher); III Judenchristliche Evangelien (Vielhauer); IV Ägypterevangelium (Scheemelcher); V Petrusevangelium (Maurer); VI Wechselgespräche Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung (waaronder: Epistula Apostolorum bew. door Duensing); VII Gnostische Evangelien und verwandte Dokumente (Puech); VIII Kindheitsevangelien (Cull-

mann); IX Jesu Verwandtschaft; X Jesu Wirken und Leiden. – Het tweede deel zal bevatten: ,,Apostolisches, Auszerbiblisches über die Apostel": XI Nachrichten über die Apostel; XII Apostolische Pseudepigraphen; XIII Apostelgeschichten; XIV Pseudo-Clementinen; XV Jüngere Apostelakten; XVI Apokalyptik des Urchristentums; XVII Apokalyptische Prophetia der ecclesia catholica; XVIII Spätere Apokalypsen.

In de nieuwe druk zullen dus de Apostolische vaders ontbreken, zulks vanwege de strakkere opbouw van het werk en ook om redenen van plaatsruimte, Daartegenover staat een belangrijke vermeerdering van de stof op de overige terreinen. Ik wijs daarvoor slechts op hfdst. VII over de gnostische evangeliën. De stof is hier enorm uitgebreid, met name door hetgeen geboden wordt uit het materiaal van Nag Hammadi: het Evangelie der Waarheid en het Evangelie van Thomas. Wat intussen deze laatste gegevens betreft, het is zeer te betreuren, dat de teksten hier niet in de complete vorm, zoals ze ons uit de bij Brill verschenen uitgaven bekend zijn, gegeven zijn. Wij moeten het overigens toejuichen, dat Puech tot grote voorzichtigheid maant bij het beoordelen van deze nieuwe gegevens. – Wij hopen zeer, dat deze uitgave spoedig met de verschijning van het tweede deel voltooid zal worden.

G. S.

Papyrus Bodmer X–XII, publié par M. TESTUZ, *Bibliotheca Bodmeriana, Cologny/Genève* 1959.

In dit werk zijn uitgegeven: 1. De briefwisseling tussen de Corinthiërs en Paulus (P.B. X), 2. De elfde Ode van Salomo (P.B. XI) en 3. Een fragment van een liturgische hymne (P.B. XII). Evenals de andere fragmenten uit de verzameling worden de papyri gesteld in de derde eeuw. De publicatie is zeer belangrijk. Hoewel 1. bekend is in latijnse, armeense en coptische vertaling en uit de commentaar van Eprem Syrus op de Paulinische brieven (in armeense vertaling), hebben we hier de griekse versie, waarin de briefwisseling oorspronkelijk is geschreven. Opvallend is, dat deze griekse tekst in hoge mate overeenstemt met de latijnse uitgave, zoals die te vinden is in L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris 1913, p. 249–275. Terecht wordt in de inleiding gezegd, dat deze vondst de veronderstelling van C. Schmidt, dat deze briefwisseling oorspronkelijk deel uitmaakt van de Acta Pauli, aan het wankelen brengt (p. 23–25). De 11de Ode van Salomo is nog met 41 andere in het Syrisch bekend. Sinds de ontdekking van deze hymnen door J. R. Harris in 1909 is nog niet beslist of deze hymnen oorspronkelijk in het Syrisch of Grieks geschreven zijn. Een vergelijking van de twee versies doet zien, dat de griekse text op twee punten iets uitgebreider is. Het is niet uit te maken, welke hier de oorspronkelijke tekst geeft. Een nauwkeuriger vergelijking geeft de volgende resultaten. a. Het is mogelijk met behulp van de griekse tekst de vertaling van het syrisch te verifiëren. Dit blijkt waarschijnlijk uit vs 5: Ik ben bevestigd על שועא דשררא. De laatste woorden worden vertaald met ,,op de rots der waarheid". Het Grieks geeft ἀπό στερεᾶς πέτρας. Dit duidt er op, dat we in het Syrisch te maken hebben met een gen. qualitatis. De vertaling kan zijn: op een sterke rots.

In vs. 15 ziet men verschil in de vertaling van het woord נשמתי. Men vindt zowel ,,mijn neus'' als ,,mijn adem''. Het griekse ἀναπνοή laat geen twijfel over. In vs. 20 wordt פעליך vertaald met ,,Uw arbeiders'' en ,,Uw werken''. Ook hier neemt het griekse οἱ ἐργαζόμενοι de twijfel weg. b. In sommige plaatsen schijnt het Syrisch terug te gaan op het Grieks. Dit geldt voor vs. 11. Het Syrisch geeft וקנני בנוהרה. Dit is niet duidelijk. Het eerste woord wordt in het N.T. gebruikt als vertaling van woorden als ἑτοιμάζω en κτάομαι. Het Grieks geeft ἀνεκτήσατο. Dit woord betekent zowel ,,voor zich verkrijgen'', als ook ,,tot leven wekken'' en ,,herstellen''. Het ligt voor de hand te denken, dat een Syrische vertaler de verkeerde zin van een Grieks woord koos. In vs. 22 vindt men in het Syrisch: En alles werd als een rest van U, איך שרכנא דילך. Het Grieks geeft, veel beter, ὡς τὸ θέλημα. Het schijnt alsof een Syrische vertaler gelezen (of liever: gehoord) heeft ὡς τὸ λεῖμμα. c. Onzeker blijft de afwijking in vs. 12: Van boven schiep Hij mij onvergankelijke rust, אניחני. Het Grieks heeft ἀνεζωοποιήσεν. Hier heeft bepaald אחיני invloed uit geoefend. Maar hoe? Even onzeker is vs. 21–22: Zie, al Uw arbeiders zijn voortreffelijk, daar zij goede werken werken, en zich wenden van de slechtheid tot Uw goedheid. (Syr.) en: Zie, Uw goede arbeiders maken goede veranderingen, van het slechte naar het goede. Grieks schijnt minder goed. d. De doxologie stelt ons voor een eigenaardige moeilijkheid. Het Syrisch is duidelijk: Eer, zij U God. De vreugde, die in Uw paradijs is, voor eeuwig, דלעלם. Het Griekse geeft: δόξα σοι τῷ θεῷ παaδίστῳ σοῦ τρυφῆς αἰωνίας. Testuz. stelt voor te lezen: ἐν τῷ παραδίσῳ, en vertaalt de zin ook op deze wijze Hier zal de kwestie van onderlinge afhankelijkheid nauwkeurig moeten worden afgewogen. Over het derde fragment, dat slechts 6 regels bevat, is weinig te zeggen. Tenslotte kan worden opgemerkt, dat de uitgave voortreffelijk is. De inleiding tot de briefwisseling is, zoals men mag verwachten; die tot de Ode enigszins speculatief.

A. F. J. Klijn

Giovanni Miegge, *L'Evangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*, Neuchatel 1958 130 pag.

De franse vertaling van Prof. Miegge's verhandeling over Bultmanns ontmythologizeringsprogramma – de auteur is hoogleraar aan de protestantse faculteit te Rome – bedoelt Bultmann in te leiden voor een publiek dat slechts weinig bekend is met diens werken. Als zodanig is het niet ongeslaagd. Met levendig interesse doet de auteur zijn relaas, licht toe waarom hij Bultmanns existentietheologie een verrijking van het theologisch denken acht – als persoonlijk appèl, als actuele vertaling van het Evangelie en als bevrijding van pijnlijke dilemma's –, waarna hij voorzichtig de overdrijvingen en al te riskante beweringen van Bultmann relativeert.

Aan het onderzoek van Bultmanns theologie en aan de strijd om de waarheidsvraag voegt hij geen nieuwe gezichtspunten toe. Miegge blijft, voorzoverre hij de discussie weergeeft of daar zelf aan deelneemt, geheel binnen al te bekende banen: of Bultmanns theologie al dan niet ópgaat

in Heideggers wijsbegeerte, of Bultmann wel recht doet aan het N.T.isch ephapax, of hij theoloog van het vroom bewustzijn in de trant van Schleiermacher is, ja dan neen, of hij nu de moderne mens in verkeerde apologetiek naar de mond praat of niet; hij legt, gewaarschuwd door het wenkbrauwfronsen der Bultmannianen, het verplichte tentamen af in het onderscheid tussen existentiaal en existentieel, hij maakt bezwaar tegen het toch al te grote scepticisme van Bultmann' N.T.isch onderzoek enz. enz.

Hanteert men strengere normen en kijkt men nauwlettender toe dan blijken essentiële onderscheiden – b.v. Formgeschichte en existentiale Interpretation – onvoldoende gezien te zijn en de grote vragen – de verhouding van het heil tot kosmos en mensheidsgeschiedenis – nauwelijks in het oog gevat. Maar misschien is dit onbillijk. Prof. Miegge heeft alleen zijn lezers willen inleiden in een onbekende en zwaar te verteren Duitse gedachtenwereld en hen willen interesseren voor een existentialistisch getinte evangelieverkondiging. Hij heeft dit op een soepele en aangenaam leesbare wijze gedaan.

J. M. de Jong

C. E. Hendriks-Metsch, *Joods godsdienstig leven*, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage z.j. 28 blz., met illustraties. Prijs ingen. f 0,75.

Een verklarende beschrijving van een aantal godsdienstige gebruiken uit het joods geloof. Het fleurig uitgegeven boekje leent zich zeer goed voor het onderwijs. Catecheten en leraren zullen er goed aan doen, wanneer zij dit boekje in handen van hun leerlingen geven, zelf het uitnemende werk van rabbijn Soetendorp *Symboliek der Joodse Religie*, 1958, te gebruiken, waarin zij vollediger worden ingelicht en ook de wordingsgeschiedenis der gebruiken kunnen vinden. In een volgende druk, die dit werkje stellig verdient, verlene men de schrijfster wat meer ruimte opdat zinnen als „Zoals bekend wordt Hebreeuws van rechts naar links geschreven en dan zonder klinkers. In de tiende eeuw heeft men er klinkers bijgemaakt..." (blz. 4), duidelijker en juister geformuleerd kunnen worden. Tevens dient er meer systeem te komen in de transcriptie der hebreeuwse woorden en kunnen verschillende drukfouten worden verbeterd. Verdient het ook geen aanbeveling de benaming „de Jood" te vervangen door „de (joodse) gelovige"?

De Boer

KERKGESCHIEDENIS

Sigvard Plith, *Kyrkoliv och Väckelse*, Studier i den ny evangeliska Väckelsens Genombrott i Skara Stift, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm, 1959, 301 S., prijs 20 Zweedse Kr.

Deze studie, in de serie *Samlingar och Studier till svenska Kyrkans Historia* als no. 35 verschenen, is bijzonder degelijk naar de strengst-

wetenschappelijk-historische methode bewerkt. De „niet-theologische” factoren, die op de doorwerking van een opwekkings-beweging op kerkelijk erf invloed kunnen hebben gehad, worden terecht zeer nadrukkelijk in rekening gebracht. Vandaar dat de zorgvuldige verzameling van statistische gegevens over het verloop van het kerk- en Avondmaalsbezoek in de verschillende kerkelijke gemeenten van het in de zuidelijke helft van Zweden gelegen bisdom Skara doorgaans voorzichtig geformuleerde conclusies helpt voorbereiden, geheel overeenkomstig de enquêtemethode van de nieuwere sociologie.

Men neme het een dogmatisch theoloog niet kwalijk, wanneer hij aan deze waardering voor een exact-wetenschappelijk zeer verantwoorde vrucht van jong-zweedse godsdienstwetenschap ook een kritische opmerking toevoegt, nl. dat het hem wat waard zou geweest zijn, wanneer op de achtergronden van de opwekkingsbewegingen, die in de negentiende eeuw over het zweedse luthers-staatskerkelijke leven zijn heengegaan, en die door de schr. als de oud-kerkelijk-piëtistische en de nieuw-evangelische van elkander worden onderscheiden, wat dieper volgens een theologische peilingsmethode was ingegaan. Voor een nederlands theoloog, die met de kerkgeschiedenis van de Scandinavische landen doorgaans heel weinig vertrouwd is, blijven termen als „Hoofianisme” en „Ropare-rörelse”, waarmede de intern-kerkelijke opwekkingsbeweging van piëtistisch karakter wordt aangeduid, toch wel uiterst vage begrippen.

Overigens is het mij ook uit deze studie over typisch-zweedse kerkhistorie toch wel weer keer op keer duidelijk geworden, dat er in het verloop van een religieuze opwekkingsbeweging in een land als Zweden èn b.v. de wijze, waarop zulk een beweging in ons vaderland „aansloeg” in een bepaalde historische situatie, heel wat trekken van overeenkomst liggen naast veel diepgrijpende verschillen.

Bijzonder aangenaam is het, dat achteraan in dit aantrekkelijk uitgegeven boek een zo uitvoerige, duitse „Zusammenfassung” werd gegeven. Ze beslaat meer dan 20 bladzijden en biedt van ieder hoofdstuk in dit werk een duidelijk résumé. Ook wie het Zweeds niet, of niet voldoende, machtig is, krijgt hierdoor de gelegenheid van de hoofdinhoud van dit gedegen werk kennis te nemen.

TH. L. HAITJEMA

ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus Homo? Warum Gott Mensch geworden.* Besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Köselverlag, München 1956; 155 pp.; geb. DM 12.–.

Tezamen met Dom Wilmart behoort Dr. Schmitt wellicht tot de meest vooraanstaande Anselmuskenners van deze eeuw. Zijn talloze tekstcritische en analytische studiën vonden hun bekroning in de algemeen met warmte ontvangen *Anselmi... Opera omnia* (I–V, Apud Thomam Nelson et Filios, Edinburgh 1946 vv.). De Latijnse tekst van de voor ons liggende uitgave werd aan deze editie ontleend (Deel II, 37–133) vergezeld van een steeds op de parallele bladzijde afgedrukte Duitse vertaling. Deze sluit

zich weliswaar zeer nauw aan de grondtekst aan, maar is toch opmerkelijk helder en goed leesbaar.

Afgezien van een enkele onnauwkeurigheid, zoals in de titel van het in de uiterst beknopte bibliografie aangegeven artikel van Dr. C. W. Mönnich in het *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* (36 [1948], p. 77–108: „De inhud von Anselms Cur deus homo"), maakt het een zeer verzorgde indruk.

Het valt te betreuren dat de uiterst summiere inleiding van nog geen vijf pagina's desniettegenstaande zonder overgang aan de descriptieve biografie van Anselmus enkele verstrekkende stellingen aangaande diens theologie en filosofie toevoegt. Met name kan men zich afvragen of naar aanleiding van dit stukje systematische- en voor Anselmus: ergo apologetische- theologie zonder verdere argumentatie gezegd mag worden: „Anselm ist seinem Wesen nach Apaloget" (p. VIII) en: „dass Anselm in seinen Streben, den Glauben rationell zu fassen, weiterging, als zulässig ist..." (*Ib.*). Een tweede opmerking houdt hiermee verband: speciaal nu de gesprekspartner Boso historische vorm begint aan te nemen (cf. *Dict. d'Hist. et de Géographie ècclésiastique*, 4 (1939), (322–24), is er reden te twijfelen aan de houdbaarheid van de uitspraak: „Er vertritt den voraussetzungslosen Menschen" (p. X). Men behoeft hier slechts te wijzen op Boso's conclusie in II. 19 op grond van zijn aprioristische acceptatie van almachtigheid en rechtvaardigheid als attributen Gods: „Immo necesse esse video, ut pater fileo retribuat. Alioquin aut iniustus videretur esse si nolet, aut impotens si non posset; *quae a deo aliena sunt.*" Dr. Kr. Strijd heeft terecht op de verregaande „orthodoxie" van de *infideles* gewezen (*Structuur en Inhoud van Anselmus' Cur deus homo*, Assen 1958, p. 33v.v.). Boso vertegenwoordigt niet de atheïst doch de theïst en is als zodanig geen *tabula rasa*.

Ook wat betreft het veel besproken probleem van de interpretatie van de *rationes necessariae* is het riscant zich tot een enkele opmerking te beperken. Dr. Schmitt weert zich tegen de identificatie van dit begrip met „Konvenienzgründen" (p. X, XI; zo ook Kr. Strijd, *op. cit.* p. 58) en inderdaad gebruikt Anselmus hiervoor de term *rationes convenientiae*. Wanneer men zich echter stelt op het standpunt van Anselmus en recht wil doen wedervaren aan zijn vertrouwen op het intellectueel karakter van de *fides qua*, is het minstens evenzeer misleidend deze beide begrippen te scheiden; dit in tegenstelling tot de laat-scholastiek, b.v. Occam, bij wie men zulke termen als *probatio*, *persuasio* en *demonstratio* streng uiteen moet houden.

Deze drie opmerkingen dienen echter slechts als marginaliën bij een waarlijk fraaie editie. De ruime druk en grote letter maken deze publikatie van Anselmus' hoofdwerk tot een opmerkelijke en zeer bruikbare uitgave.

H. A. OBERMAN

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

PAUL TILLICH, *Theology of Culture.* Oxford University Press, New York, 1959. 213 blz.

Religion and Culture. Essays in honor of Paul Tillich. Ed. by Walter Leibrecht. Harpie and Brothers, New York. 353 blz., $ 7,50.

Paul Tillich is zonder twijfel een van de meest boeiende en intelligente theologen van het ogenblik. De bundel ,,Theology of Culture'' legt hiervan een welsprekend getuigenis af. Hij bevat een vijftiental artikelen, alle gepubliceerd in in ons land niet voorradige Amerikaanse tijdschriften, over zeer uiteenlopende onderwerpen. De eerste vier geven zoals de schrijver het uitdrukt ,,basic considerations'', enkele theologische grondgedachten, die men in zijn ,,Systematic Theology'' en ander werk uitvoeriger uiteen gezet vindt, aangaande religie, filosofie en cultuur. De volgende zeven geven ,,concrete applications'', waarin Tillich zijn brede eruditie en scherpe intelligentie toont in verhandelingen over taal, kunst, existentie-filosofie, psycho-analyse, natuurwetenschap, ethiek en opvoeding. Boeiend zijn ook zijn drie artikelen ,,cultural comparisons'': de overwinning op het intellectuele provincialisme: Europa en Amerika (het verhaal van zijn eigen kennismaking met Amerika); de religie in twee samenlevingen: Amerika en Rusland en een waardering van Martin Buber: Protestants en Joods denken. Een laatste artikel handelt over zijn visie op het apostolaat in de tegenwoordige tijd.

Voor een eerste en ook nadere kennismaking met Tillich is dit boekje van bijzondere waarde. Zijn kracht komt hier wel op meesterlijke wijze in uit. Zijn zwakheid ligt hier dan direct naast. Zij bestaat voor mij in de overmoedige poging analyses en adviezen te geven als filosoof zonder altijd voldoende grondslag te hebben in historisch materiaal.

Theologisch gezien is het streven van Tillich moderne cultuur en Christendom elkaar critisch en constructief tegelijk te laten doordringen van ingrijpende betekenis. Hij is een brugfiguur, die de theologie en de filosofie eraan blijft herinneren, dat op beide terreinen de bestaande neiging tot ,,introversie'' gevaarlijk is. Maar of zijn ontologie, zoals hij die in zijn ,,Systematic Theology'' ontwikkeld heeft en zoals deze de achtergrond van deze bundel vormt, een houdbare verbindingsmogelijkheid tussen deze beide terreinen biedt, is voor mij een probleem.

Hoezeer het werk van Tillich tot ver buiten het eigenlijke gebied van zijn werk van invloed is en hoe stimulerend hij op velen in onze tijd heeft gewerkt, blijkt uit de bundel artikelen, die Walter Leibrecht, de jonge leider van het ,,Evanston Institute for Ecumenical Studies'', ter ere van hem heeft bijeengebracht. Men vindt hier Amerikaanse en Europese theologen maar ook wijsgeren uit Azië en politici uit het nabije Oosten broederlijk bijeen. Zelfs Rooms Katholieke denkers en psycho-therapeuten ontbreken hier niet. Practisch alle grote namen op theologisch gebied vinden wij hier vermeld: Barth, Brunner, Bultmann, Niebuhr, Bennet, Thielicke, Heim, Löwith e.a., maar ook Jaspers, Fromm, Przywara,

Florovsky. Onder de 25 bijdragen, die tezamen een boeiende staalkaart van het tegenwoordige denken bieden, vermeld ik graag het inleidende artikel van Leibrecht zelf, dat „The life and mind of Paul Tillich" bespreekt.

H. Faber

Wolfgang Philipp, *Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie*. Quelle & Meyer, Heidelberg, 1959, 432 S., DM 38.—.

Op de titel afgaande verwacht de lezer een nieuwe behandeling van het probleem, dat indertijd door Troeltsch (e.a.) actueel geweest is en het eigenlijk nog steeds is, van de absoluutheid van het Christendom. De eerste beide hoofdstukken van het werk bevestigen min of meer deze verwachting. De schr. gaat er van uit, dat het Christendom er aanspraak op maakt, waar en „einzigartig" te zijn, d.w.z. de waarheid te hebben en mee te delen, en deze waarheid van God ontvangen te hebben. Door openbaring uit de Bijbel weten de Christenen, hoe God, de mens, de geschiedenis en de natuur werkelijk zijn. Deze pretentie lokt vragen uit. Het is noodzakelijk, daarop een antwoord te geven. Dit gebeurt in de apologie. De schr. wil een dergelijke apologie geven. Hij beperkt zich echter en wel tot een bepaalde anthropologische sector en onderzoekt de verhouding van het Christendom tot de fundamentele menselijke kategorieën en strukturen, die hij tezamen de Summe der Anthropologie noemt (S. 13–19). Nagegaan worden nu de verschillende pogingen die ondernomen zijn, de absoluutheid te bewijzen of althans geloofwaardig te maken, o.a. die van Troeltsch, welke alle – en m.i. terecht – afgewezen worden (S. 19–377). Op dit punt gekomen ziet de lezer verlangend uit naar het vervolg, waarin de schr. zal moeten aantonen, hoe de absoluutheid dan wel te funderen is. Nu doet zich echter een merkwaardige en onverwachte wending voor. De schr. poneert eenvoudig de absoluutheid van het Christendom. In Jezus Christus gebeurt het absolute: God openbaart zich ons, zoals Hij werkelijk is (S. 358). Wij hebben deze openbaring in de H. Schrift (S. 385). Daarom is het Christendom „wahr und einzigartig" (S. 413). Deze absoluutheid kan niet in het algemeen aangetoond, doch slechts in concreto betuigd worden (S. 413) en wel in het demaskeren der afgoden, die de mens in overstelpende mate heeft opgericht en opricht (cf. S. 413 f.). Daarom betekent absoluutheid ook „Herauslösung, Vergebung, Freiheit der Kinder Gottes", nl. uit, voor en van de afgoderij (S. 417). – In het gezegde is o.a. opgesloten, dat het Christendom tegenover alle andere religies staat, de vele pseudo-religies inbegrepen. Eigenlijk kan men niet van andere religies spreken; het Christendom is sui generis en is geen godsdienst. Een begrip als van *de* godsdienst, waaronder ook het Christendom zou vallen, bestaat niet. Wat wel bestaat, is aan de ene kant geloof aan de zichzelf ontsluitende werkelijkheid van de drieënige God en aan de andere kant „Reine Religion" of „Metaphysik" (cf. S. 390). Deze laatste betekenen juist vlucht voor God (S. 408–409). De Christen leeft echter in een geheel andere dimensie (S. 408). – Dit betekent ook, dat de mens slechts de keuze heeft tussen Jezus Christus en de afgoden. Hij vormt nl.

niet willekeurig zijn afgoden, maar staat daarbij onder een metaphysische dwang. Hij is nu eenmaal geschapen als een ,,animal metaphysicum" (cf. S. 409). Los van Christus echter uit deze aanleg zich op een geperverteerde wijze. Het gevolg is, dat alle uitingen van de mens metaphysisch ,,innerviert" zijn en alles godsdienst wordt (S. 409). – In verband met dit laatste wordt het begrip ,,Summe der Anthropologie" van belang. Hieronder verstaat de schr. ,,den Bereich der menschlichen Kategorien und Strukturen" (S. 413), d.w.z. ,,bestimmte Formen des Denkens, Verhaltens und Vorfindens" (S. 397). Het is nl. een feit, ,,dasz der Mensch als Mensch nach bestimmte Gesetzlichkeit zu reagieren pflegt und über bestimmte *Formen* verfügt, unter denen er denkt, nach denen er sich verhält und unter denen er seine Wirklichkeit vorfindet... bezeichnet man solche Formen... gewöhnlich als *Kategorien*. Solche Kategorien treten zu Ketten zusammen und bilden als solche die anthropologischen *Grundstrukturen* des Menschen. Der Zahl dieser Strukturen ist begrenzt" (S. 18). Het zijn geschapen vormen van geschapen wezens (S. 401). De schr. geeft een beknopte tabel op S. 116 en een uitvoeriger op S. 402. Een drietal zeer belangrijke zijn bv. ik, gij, het. Wanneer men nu echter alle plaatsen nagaat, waar het begrip ,,Summe der Anthropologie" gebruikt wordt, dan bemerkt men, dat het meermalen een negatieve betekenis krijgt. Het wordt gekarakteriseerd als ,,Summe der Sünde" (S. 303.350.359) en beheerst door de wetten van de dood (S. 341). Dat de vormen deze negatieve waarde kunnen krijgen, hangt samen met het feit, dat de mens hen vooral gebruikt om op te richten ,,den *geistigen Überbau* seiner Welt, der in Religionen, Philosophemenen, Ideologien, Weltanschauungen in Erscheinung tritt" (S. 18). Beter gezegd, de mens wordt gebruikt om deze wereld op te richten, omdat hij onder hun dwang staat, nl. wanneer hij de vormen verabsoluteert. Deze verabsolutering bestaat hierin, dat hij hen isoleert, nl. los van elkaar en los van God maakt. Zo ontstaat de ,,Reine Religion" of ,,Metaphysik" (S. 18). Deze is dus mensenwerk (S. 342) en komt voort uit de menselijke ,,Bemächtigungswille" (cf. S. 371). Zo ontstaan de verschillende godsdiensten, maar ook de vele pseudo-religies. Zoals wij reeds gezien hebben, wordt alles tot religie. ,,De Reine Religion" of metafysica maskeert zich nl. niet alleen als godsdienst, maar ook als politiek, wetenschap, enz. enz. De metafysica is de grote vijand, die de schr. overal vindt en waaraan de gehele kultuur, alle godsdiensten en ook de Christelijke Kerken ten offer zijn gevallen. Metafysica is niet slechts de ,,Summe der Sünde", zij is zelfs de zonde tegen de Heilige Geest (o.a. S. 304), brengt haat en fanatisme voort (o.a. S. 306), is waan, ontbindend en zonde (S. 339). Alle ellende is het gevolg van de metafysica (S. 339–342). Jezus sterft als haar slachtoffer (S. 349 f), aan de metafysica, voor de metafysici (S. 396). De Bijbel is echter transkategoriaal (S. 343) en breekt alle metafysica (S. 339 cf. S. 343). De armen uit de Bergrede zijn degenen, die geen metafysica hebben (S. 418). Slechts in verband met God mogen de vormen gebruikt worden, als ,,Interpretamente". – Zo is dus de metafysica als de grote vijand van het Christelijk geloof te beschouwen. Dat doet de schr. dan ook en volkomen consequent jaagt hij haar op uit elke schuilhoek en ontmaskert hij haar meedogenloos. Hij vindt haar zelfs in de

Kerken, want ook het Christendom in al zijn vormen is metafysica geworden. Een uitzondering vormen alleen de Hervorming en de vroege Verlichting (S. 304) – Vanzelfsprekend doorzoekt de schr. het gehele gebied der kultuur naar metafysica. Daarbij put hij uit een fenomenale belezenheid. Het aantal geciteerde werken zou een ,,stattliche'' bibliotheek vullen. Het aantal besproken onderwerpen is niet te overzien. Een register – dat helaas ontbreekt – zou vele bladzijden vullen. – Dit nu maakt de lectuur van het besproken werk boeiend, maar ook vermoeiend. Het maakt ook, dat elk onderwerp slechts zeer beknopt en onvolledig behandeld kan worden. Het kan ook niet anders, of de auteur beweert dikwijls meer, dan hij bewijst. Het boek zou gewonnen hebben, als de schr. dieper op het feit van, wat hij noemt, de metafysering was ingegaan. Dit blijft nu vrijwel onverklaard, dan als afval van God. – Dat men op detailpunten gemakkelijk van de auteur van mening kan verschillen, is duidelijk. Ook, dat de noodzakelijk schematische behandeling van godsdiensten, confessies, filosofieën, enz. gemakkelijk aan het behandelde complex van verschijnselen onrecht doet. – Wanneer ik tot het uitgangspunt terugkeer, moet ik constateren, dat de absoluutheid van het Christendom niet aangetoond of zelfs geloofwaardiger geworden, laat staan bewezen is, wanneer men het boek sluit. De schr. wilde dit ook niet bereiken, omdat hij dit doel onbereikbaar vindt. Voor hem staat het Christendom als de ware godsdienst tegenover alle vormen van religie als valse godsdiensten. Het probleem, dat bv. Kraemer stelt in zijn ,,Religion and the Christian faith'' wordt zelfs niet aangeraakt. De schrijver wil ontmaskeren en zo ruim baan maken voor het christelijk geloof, dat zich dan als de ware godsdienst zal manifesteren. Zijn apologie is polemisch. Of hij in zijn ontmaskeringspogingen geslaagd is? Al lezende kwam bij mij het beeld voor de geest van een ouderwetse huzarenrit. Naar alle kanten worden slagen uitgedeeld, soms dodelijk, soms alleen maar licht wondend, sommige raak, sommige er naast. Het feit, dat de schr. opkomt voor de eigen aard van het Christendom en alle pogingen tot aanpassing aan tijdstromingen afwijst, doet goed, ook als hij overdrijft. Te veel nog gelijken de theologen naar een woord van prof. van Dijk op honden, die voor de slagerswinkel van de moderne kultuur liggen, in de hoop, dat hun een bot zal worden toegeworpen. Het is goed, niet alleen eerbied te hebben voor de overtuiging van anderen, maar ook voor zijn eigen. Ondanks allerlei bezwaren tegen het boek gevoel ik toch sympathie voor de schrijver. Dat neemt niet weg, dat een andere methode, althans ter aanvulling van de gebruikte, mij noodzakelijk voorkomt. Die nl., welke waarheid en waarde zoekt, waar men deze maar kan vinden. Ik meen, dat zij ook in de christelijke liefde besloten ligt en denk nu aan het woord van het geknakte riet en de walmende vlaspit (Jez. 42:3). H. DE VOS

R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, Traduction française par R. Brandt, Delacheux en Niestlé, Neuchatel-Paris VIIe, 1959, 135 blz., Prijs Zw. frcs. 7,50.

Dit boek is de letterlijke weergave van lezingen, die de schrijver in 1955 aan de Universiteit van Edinburgh als Gifford Lectures gehouden heeft

en die oorspronkelijk in het Engels uitgegeven zijn. Van dit werk is ook een Duitse uitgave verschenen, die enige aanvullingen op de Engelse bevat. De vertaler van de Franse uitgave heeft van de Duitse gebruik kunnen maken. – Wie meent, dat Bultmann in ,,Histoire et Eschtalogie'' nog eens weer het probleem van de ,,Entmythologisierung'' aan de orde gesteld heeft, vergist zich. Het befaamde begrip komt in dit boek zelfs niet voor. Wat de schrijver wel behandelt, is het probleem van het historisme. Het uitgangspunt van zijn beschouwingen is derhalve het standpunt, waarop men alle menselijke verschijnselen ziet onder historisch aspect en, meer nog, hen in dit aspect laat opgaan. Dat betekent, dat de mens zelf gehistoriceerd is en dit houdt in, dat hij geheel aan het verloop der geschiedenis prijsgegeven is. Het gevolg is relativisme en nihilisme. De vraag is nu, of er een uitweg is uit dit nihilisme en er een mogelijkheid bestaat, een zin te ontdekken in de geschiedenis en in het historisch menselijk leven. Beide toch zijn nauw verbonden, de zin der geschiedenis en die van het menselijk leven, doordat de mens drager van de geschiedenis is; deze is menselijke geschiedenis. In de loop van het boek blijkt, dat Bultmann meent, dat die mogelijkheid wel bestaat. Daartoe moet men echter het feit van de historiciteit van de mens radicaal doordenken. Dit eist weer, dat men de idee of het wezen van de geschiedenis tot in haar diepte doordenkt. Er moet echter een lange weg worden afgelegd, voor het positief antwoord op de gestelde vraag te voorschijn springt. De opvatting van de geschiedenis van de Oudheid af tot op heden wordt nagegaan. Daarbij komt ook de bijbelse geschiedbeschouwing in het gezichtsveld en daarmee de eschatologie, eveneens in haar gesaeculariseerde vorm. Verschillende, ook zeer moderne geschiedfilosofieën worden besproken en gewaardeerd. De conclusie vinden wij in het laatste gedeelte van het boek, blz. 117 s., en vooral in het laatste, tiende, hoofdstuk, ,,La foi chrétienne et l'histoire''. Het nieuwe Testament blijkt het beste de historiciteit van de mens begrepen te hebben (p. 128). De oplossing, die Bultmann van het gestelde probleem geeft, is in het kort gezegd deze. De mens is inderdaad een historisch wezen. Zijn historiciteit is echter niet een natuurlijke hoedanigheid, maar een mogelijkheid, die gegrepen en verwerkelijkt moet worden. Zij bestaat hierin, dat de mens de mogelijkheid heeft, eigenlijk of wezenlijk te worden. Hij wordt dit echter slechts door beslissingen te nemen, niet alleen met het oog op wat hij heeft te doen, maar ook op wat hij heeft te ondergaan. Hij heeft beslissingen te nemen, doordat hij een verantwoordelijk wezen is. ,,L'historicité véritable signifie vivre en être responsable et c'est l'histoire qui appelle à l'historicité'' (p. 118). Dat de mens een historisch wezen is, betekent ook, dat hij leeft in het heden. Hij kan zich derhalve niet buiten de geschiedenis stellen. Dat houdt eveneens in, dat hij geen overzicht over de geschiedenis als totaliteit kan krijgen, en dus geen zin in de geschiedenis van een dergelijk overzicht uit kan ontdekken; de zin der geschiedenis ligt in het heden en kan daar alleen gevonden worden. Dat alles houdt echter niet in, dat de mens in het heden opgesloten is. Hij treft beslissingen in het heden, maar met het oog op de toekomst, daarbij mede bepaald door het verleden, waarvoor hij tevens verantwoordelijk is. De mens is nu eenmaal

meer dan natuur; hij is persoon, ik. Echter, het christelijk geloof leert, dat de mens niet vrij is, verantwoordelijke beslissingen te nemen. Het leert evenwel ook, dat hem deze vrijheid geschonken kan worden, als een genadegave van God. Deze boodschap komt tot ons in de openbaring van Gods genade in Jezus Christus. Hij is de eschatologische gebeurtenis, die door de prediking der Kerk telkens actueel wordt. Deze prediking roept op tot een beslissing, die alleen genomen kan worden uit kracht van de liefde. Zo kan elk ogenblik der geschiedenis eschatologisch worden en zijn geschiedenis en eschatologie verbonden. In het feit, dat de mens, door de genade Gods daartoe in staat gesteld, als persoon verantwoordelijke beslissingen kan nemen, in het heden, komend vanuit het verleden en met het oog op de toekomst, is het historisme overwonnen. Ziehier, al te beknopt weergegeven, de inhoud van dit boeiende en belangrijke boek. – Of er geen aanmerkingen te maken zijn? Dat zeker wel. Een belangrijke vraag is, of men de eschatologie van Bultmann kan beamen of niet. Ook zet de lezer allicht bij meer ondergeschikte punten een vraagteken. Is de nieuwtestamentische ethiek ,,seule une éthique négative d'abstinence et de sanctification'' (p. 14)? Ik dacht, dat alleen al de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan een dergelijke stelling weerlegde. Bestaat de christelijke liefde inderdaad ,,à être parfaitement disponible pour son prochain (p. 130)''? Zo zijn meer vraagtekens te plaatsen. Ook kan men kleinere aanmerkingen maken. ,,Impavidunt'' op blz. 10 zal impavidum moeten zijn. De eerste zin op blz. 102 kan ik alleen begrijpen als ik het woordje ,,ne'' schrap. – Maar het blijft de moeite waard, het, boek van Bultmann te lezen en te overdenken. H. DE V.

GABRIEL MARCEL, *Zijn en hebben*, met een inleiding van Dr. B. Delfgauw, Erven J. Bijlefeld, Utrecht, 1960, 176 blz., geb. f 8,90.

Nadat reeds twee werken van Gabriel Marcel waren vertaald, verschijnt nu een vertaling van zijn geschrift ,,Être et avoir'', dat als een vervolg beschouwd kan worden op het eerste werk van Marcel, ,,Journal métaphisique'', uit 1927. Het is een goede gedachte geweest, ook ,,Être et avoir'' te vertalen. Het is een belangrijk geschrift in het oeuvre van Marcel, waarin zijn fundamentele denkbeelden telkens tot uiting komen, maar het is niet een gemakkelijk boek. Bovendien blijkt frans dikwijls een moeilijke taal te zijn, ook voor degenen, die een inrichting voor V.H.M.O. met goed gevolg doorlopen hebben. Om het de lezer nog gemakkelijker te maken, de gedachtengang van Marcel te begrijpen, heeft Dr. Delfgauw het boek van een beknopte inleiding voorzien, een taak, die de auteur van deze inleiding wel toevertrouwd is. Ik wil de lezing van ,,Hebben en zijn'' graag aanbevelen; – misschien dat men daarna grijpt naar het franse origineel; een vertaling, hoe knap ook, blijft een vertaling –. Marcel is schuilgegaan achter Sartre. Naar ik meen, is dit ten onrechte het geval. Vergelijken en trachten uit te maken, wie hoger op de ladder der filosofie staat en wie lager, heeft geen zin. Marcel is een belangrijk en tevens een stimulerend denker, juist ook in het onderhavige werk, die verdient, gelezen te worden. H. DE V.

ROMANO GUARDINI, *Existentie in het Geloof*, Uitg. Lannoo, Tielt en Den Haag, 1959 2e druk, 98 blz. Ing. f 3,—, Geb. f 5,—. Uit het duits door Maurits Van Vossole.

Tijdperken des levens, Hun ethische en pedagogische betekenis. Uitg. Lannoo, Tielt en Den Haag, 1959, 2e druk, 104 blz. Ing. f 3,—, geb. f 5,—. Uit het duits door Anna Theresia Krafft-van de Koppel.

Guardini, de rooms-katholieke Gunning van de twintigste eeuw, wordt als godsdienstwijsgeer gekenmerkt door een sterke belangstelling voor wat men in de negentiende eeuw de persoonlijkheid noemde. Hij is onder ons vooral bekend door zijn enigszins aan Jaspers herinnerende *Welt und Person*, een korte, maar zeer inhoudrijke studie en nog meer door zijn bijbelse meditaties over de Christus uit de evangeliën, *Der Herr*. De twee hier te bespreken boekjes zijn uitgewerkte mondelinge voordrachten. Ze zijn van de oudere Guardini en liggen in een gevoelige vertaling en in een fijn verzorgde uitgave voor ons. Niet meer de koene, scherpe en verrassend moderne denker, maar een wijze spreekt uit zijn rijke geestesbezit. *Existentie in het Geloof* cirkelt om de geheimen van schepping en menselijke vrijheid. Doordenkt men deze geheimen eerbiedig dan noopt dit tot aanbidding en tot een nieuwe visie op het zedelijk handelen, niet alleen uit gehoorzaamheid, maar ook uit liefde, omdat God de mens als zijn medewerker in vertrouwen neemt. Hoe subtiel ook geschreven, met tal van schone opmerkingen, het valt toch op, dat de bijbelse oriëntatie slechts fungeert in een wijsgerig kader. Het geloof in de Schepper wordt niet van Israëls heilshistorie uit, maar wijsgerig benaderd. Genesis 1:1 wordt niet als opschrift, maar als het beslissend begin van de schepping gezien. Met de chaos uit vers 2 weet G. dan ook niet goed raad. Het geheel is doorgeurd van een fijn augustiniaans neo-platonisme. De afstand van wezenlijke inzichten van de existentie-filosofie, is hier aanzienlijk groter dan in *Welt und Person*.

Hetzelfde is het geval in *Tijdperken des levens*. Niet de mens in de ik-gij verhouding, maar als in zich zelf bestaande grootheid wordt in zijn ontwikkelingsgang door de verschillende leeftijdscrises heen beschreven. Dit gebeurt overigens op een verbluffend zekere en subtiele wijze. Eén enkel citaat: „... het echt doorleefde kindertijdperk vormt niet alleen een trap, die in tijdsorde aan het volwassen-zijn voorafgaat maar blijft ook een constant element van het gehele verdere bestaan" (46/47). Ik acht dit prachtige boekje verreweg het waardevolste van deze twee al doet het meer aan de verstilde levenswijsheid van een Seneca denken dan aan Paulus' boodschap van de existentie in de overgang van kruis naar opstanding. Wie een fijnzinnig geschenk zoekt denke eens aan dit boekje. TH. C. FR.

DOGMATIEK

G. C. BERKHOUWER, *Verdienste of genade? Een centraal hoofdstuk uit de geschiedenis der grote controvers*. J. H. Kok N.V., Kampen, 1958. 86 blz. Geb. f 3,90.

De waarde van deze korte compacte studie bestaat in de beheerste

wijze, waarop Berkhouwer, als uitnemend kenner van de hedendaagse rooms-katholieke theologie, de subtiele wendingen en implicaties weergeeft. Als zodanig model! Inzake de tegenstelling verdienste-genade ligt de zaak tussen Rome en Reformatie niet zo eenvoudig. De Reformatie erkende wel degelijk loon en heiliging. Rome doet haar geen recht, wanneer het meent, dat door het *sola gratia* de mens en zijn daden geen plaats kunnen krijgen (Aldus Przywara). Omgekeerd heeft Trente in de leer der iustificatie nadrukkelijk gesteld, dat het alléén gaat om de glorie van Christus, ook als het *meritum* geleerd wordt. Augustinus: *Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua.* Dat ook echter bij moderne vertolkers van het dogma als Pesch en Küng, die begrip tonen voor de Reformatie, oneffenheden en spanningen optreden en ook moeten optreden, toont Berkhouwer op vier punten aan. 1. De onderscheiding van het *meritum de congruo* (dat er reeds vóór de *gratia praeveniens* zijn moet) en het *meritum de condigno* (dat effect van de genade is en het definitieve heil werkelijk verdient) blijft Rome parten spelen. 2. In de boete-leer blijft de onderscheiding van *attritio* (spijt uit vrees) en *contritio* (werkelijk berouw) een bokspoot. Het is meesterlijk, zoals de amsterdamse dogmaticus laat zien, hoe de roomse meesters der theologie nouvelle hier toch uiteindelijk tegen de lamp moeten lopen. Aan een zekere coöperatie tussen God en mens kunnen zij niet ontkomen. 3. Hetzelfde geldt op het punt van de heilszekerheid, die Rome daarom niet kan leren, omdat dan de menselijke factor zou zijn uitgewist, volgens de eigen supposities welteverstaan! 4. Het stuk over de Mariologie, waarbij het, zoals bekend, niet gaat om een vulgaire verafgoding, maar om het eren van de mens in het heilsproces, is ook buitengewoon instructief.

De begrenzingen, respectievelijk zwakheden, van deze studie zijn naar ons gevoelen, de volgende. De reformatorische beslissingen in dezen worden lang niet met gelijke zorgvuldigheid uit de bronnen aangewezen, als de roomse stellingen. Wij vonden alleen art. 23 van de Confessio Belgica en verder een aantal niet nader behandelde bijbelteksten. Het *gratia*-begrip wordt niet aan een nader onderzoek onderworpen, terwijl hier toch, sinds Augustinus, de moeilijkheden liggen. In plaats daarvan beroept Berkhouwer zich herhaaldelijk op het wat vage begrip van „de echte religie", die de reformatoren weer zouden hebben beleden. Ik wil dit laatste natuurlijk niet ontkennen, maar in een studie van een dergelijk gehalte kan men in de controvers-theologie met een dergelijke algemeenheid beslist niet uit. De thetische bladzijden 31–38 zullen dan ook onze roomse broeders allerminst overtuigen, naar het mij voorkomt. De invloed van de bijbelse theologie, waardoor de discussie uit het scholastisch-speculatieve vlak zou kunnen komen, noemt Berkhouwer wel, maar benut hij niet. De studie blijft eigenlijk puur dogmatisch en dat kan tegenwoordig toch niet meer. De stijl is hier en daar zwak. Op blz. 37 treft men enkele volzinnen aan, die aan beslagen brilleglazen doen denken. Op blz. 26 leest men: „Het gaat in de Schrift anders toe dan wat Kant zegt..." De hooggeleerde schrijver vergeve het mij, maar het moet gesignaleerd!

Th. C. Frederikse

N. M. Luyten, A. Portmann, K. Jaspers, K. Barth, *Immortalité.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, 69 p.

In dit viertal – oorspronkelijk in het Duits gehouden en reeds onder de titel „Unsterblichkeit" uitgegeven – radio-voordrachten wordt het onsterfelijkheidsgeloof achtereenvolgens door de R.K. theoloog, de bioloog, de filosoof en de protestantse theoloog behandeld. In het uiteraard zeer korte bestek weten de sprekers telkens de voor hun standpunt essentiële en kenmerkende dingen te zeggen.

Bijzonder voorzichtig is de bioloog Portmann. Hij onthoudt zich van iedere theorie, speculatie of bewijsvoering ten gunste van de onsterfelijkheidsgedachte, maar beperkt zich tot het aanwijzen van de grenzen der wetenschap, die halt moet houden voor het mysterie van het leven, zowel in zijn ontstaan als in zijn bestemming. Een weldadige correctie op alle wetenschappelijke aanmatiging en grensoverschrijding. Ook de filosoof Jaspers spreekt met grote terughoudendheid. Tot een aanwijsbare – laat staan bewijsbare – onsterfelijkheid kan het wijsgerige evenmin als het wetenschappelijke denken concluderen. Het moet halt houden voor de uiterste grens, zowel voor het denken als voor het leven, de transcendentie. Maar staande voor deze grens, op weg naar deze grens, leven wij in verantwoordelijkheid voor en ontvangen wij de zin van het leven van deze transcendentie, die wij bovenal ervaren in de liefde. Hier wordt de lijn van Kant doorgetrokken: niet de „reine", maar de „praktische" Vernunft wijst ons de weg naar de onsterfelijkheid en de ervaring van het eeuwige leven in de tijd.

In de beide theologische referaten komen de typische verschillen tussen het R.K. en het protestantse denken weer duidelijk aan het licht: tegenover de op redelijk denken en natuurlijke theologie gebaseerde theorie van de natuurlijke onsterfelijkheid der ziel, die de R.K. theoloog Nuyten voordraagt, stelt Barth het realistische bijbelse getuigenis van de volstrekte sterfelijkheid van de mens naar lichaam en ziel en van de op geen enkele menselijke eigenschap of verdienste, maar uitsluitend op het geloof in de levende God gegronde hoop des eeuwigen levens, die in Jezus Christus in vervulling gaat.

Een boekje, dat in enkele grote lijnen een goede oriëntering geeft.

P. J. van Leeuwen

E. P. Heideman, *The relation of revelation and reason in E. Brunner and H. Bavinck,* Van Gorcum, Assen, 1959.

Dit boek diende de schrijver, een pupil van het seminary van de Reformed Church in Holland, Michigan als proefschrift voor een promotie aan de rijksuniversiteit te Utrecht. Het is een sympathiek geschreven werk, waarbij de schrijver zeer voorzichtig en gefundeerd zijn conclusies trekt. Ofschoon zijn sympathie duidelijk aan de kant van Bavinck staat (vgl. p. 235 vv.), verdedigt hij Brunner herhaaldelijk tegen de vele ongemotiveerde aanvallen, die er op hem gericht zijn. Brunners theologie

toont wel verschillende tekortkomingen, maar hij zag ook breder dan anderen en sneed daardoor meer problemen aan, wat ook zijn verdienste is tegenover de „oversimplification" van het probleem bij Barth (p. 48). Als een goed klassiek opgezette preek verdeelt de auteur zijn stof zowel bij Brunner als Bavinck in drie punten in: 1. De rede tegenover de openbaring, 2. De rede ontmoet door de openbaring en 3. de rede in haar positief antwoord op de openbaring (Brunner); 1. de rede als de belichaming van de openbaring, 2. de rede als de vijand van de openbaring en 3. de openbaring als de bril van de rede (Bavinck).

Toch heeft de schrijver zijn werk niet uitsluitend historisch willen opzetten, doch als bijdrage in de dogmatische diskussie (p. 8). Maar dan moet helaas wel gezegd worden, dat de schrijver met zijn eigen oordeel zeer onsystematisch voor de dag is gekomen. Wij moeten zijn eigen mening uit allerlei „Randbemerkungen" destileren. Ook als geheel is de opzet weinig systematisch: zo komt in het tweede deel, dat over Bavinck handelt nog allerlei kritiek op Brunner ter sprake. Dit onsystematische mogen wij echter misschien als de keerzijde opvatten van des schrijvers streven aan de beide theologen geen onrecht te doen en hen dus zoveel mogelijk zelf aan het woord te laten. De belangrijkste kritiek, die de auteur op Brunner heeft, is, dat deze te sterk christocentrisch denkt en te weinig voluit trinitarisch, zodat het pneumatologisch accent te kort komt (p. 97 vv., 125 vv.), wat menig lezer wel verbazen zal, want men heeft Brunner ook wel eens van het omgekeerde beschuldigd! De schrijver heeft natuurlijk nog meer critiek, die wij hier niet allemaal noemen kunnen. Alleen moge ik er nog op wijzen, dat de auteur in zijn opvatting, dat Brunners conceptie van de wet van Kants filosofie afhankelijk zou zijn, te weinig rekening houdt met het feit, dat wij een verwante opvatting ook bij Luther en Kierkegaard vinden. In het algemeen heeft de auteur *te weinig* rekening gehouden met het dialektisch karakter van de verhouding van wet en evangelie bij Brunner (vgl. p. 126, waar het evangelie als „addition" van de wet geschilderd wordt!). Ik blijf ook na de lectuur van dit werk bij mijn vroeger verdedigde opvatting, dat men Brunner's fouten het beste vermijdt, wanneer men de bijbelse waarheid niet als een ontmoeting, maar als een voorgaan en volgen beschouwt.

Bijzonder boeiend is ook wat de auteur over Bavinck schrijft. Hij ziet vooral de eenheid in diens werk (p. 217 vv.) en verdedigt het verschil van Bavinck en Kuyper, vooral met betrekking tot de leer van de algemene genade (178) en de leer van de veronderstelde wedergeboorte (p. 209 v). Grote sympathie heeft de schrijver ook voor de natuurlijke theologie, zoals die door Bavinck wordt ontwikkeld (146 vv.; 189 vv.).

Toch heeft de auteur ook critiek op Bavinck, vooral op diens leer van het beeld Gods, waarbij het toch nog voorgesteld wordt alsof er „iets" ongeschonden blijft (179 vv.). Ook meent hij, dat Bavinck teveel Aristotelisch-Thomistische filosofie overgenomen heeft, waardoor er zelfs pantheïstische tendenzen bij hem te vinden zouden zijn (144).

Al met al een lezenswaardig werk, waarvan de critiek de auteur ervan moge overtuigen met hoeveel belangstelling ik zijn, helaas nog al door wat drukfouten ontsierd werk heb gelezen. H. G. HUBBELING

ZENDINGSWETENSCHAP

HANS JOCHEN MARGULL, *Theologie der missionarischen Verkündigung*, Evangelisation als oekumenisches Problem. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, 336 S., Leinen D.M. 24.–.

Dit boek, een Hamburger dissertatie, geschreven onder toezicht van de in de herfst van 1959 overleden Ordinarius für Missionswissenschaft, Walter Freytag, behandelt de oecumenische discussies over ,,evangelism'' van 1948–1958. De schrijver was assistent van Prof. Freytag en heeft thans een benoeming aanvaard als secretaris van het ,,Department for Evangelism'' van de Wereldraad van Kerken. Uit het uitvoerige litteratuuroverzicht aan het eind van het boek blijkt, welk een omvangrijk en ten dele moeilijk toegankelijk materiaal hier bewerkt moest worden.

,,Evangelism'' vertaalt de schrijver met ,,missionarische Verkündigung'', aangezien het Engelse woord zowel de ,,zending'' (in Azië en Afrika) als de ,,evangelisatie'' (Evangelie-verkondiging aan de buitenkerkelijken in Europa en Amerika) omvat. Wij zouden hier van ,,apostolaat'' spreken, maar hoewel de schrijver bijzonder veel aandacht geeft aan de Nederlandse ,,theologie van het apostolaat'' – de meest geciteerde auteurs zijn Kraemer en Hoekendijk – verwerpt hij dit woord (S. 143) op niet zeer duidelijke gronden. Zijn eigen term lijkt mij echter te eenzijdig, wanneer wij de trits ,,kerygma, diakonia, koinonia'' aanvaarden, zoals Margull doet (S. 190 ff.).

In het centrum van dit boek staat de uitspraak van Sectie II van de eerste Assemblée van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam in 1948: dat de verkondiging van het Evangelie ,,als de gemeenschappelijke taak van alle kerken behandeld'' moet worden en ,,dat de traditionele onderscheiding tussen de zgn. christelijke en de zgn. niet-christelijke landen'' moet worden opgegeven. Terecht is Margull van oordeel, dat deze uitspraak van verre strekking is. Eigenlijk is geheel zijn boek een behandeling van de met deze uitspraak gegeven theologische problematiek. Deze behandeling is enerzijds historisch (interessante overzichten van het verloop der discussies in de kringen van de Wereldraad van Kerken en van de Internationale Zendingsraad), anderzijds systematisch, waar zij de theologische tendenties in deze discussies opspoort en beoordeelt en tot een theologisch verantwoorde solutie der opgeworpen problemen tracht te komen.

Het boek is opgebouwd in drie delen. Het eerste, getiteld ,,Die Hoffnung – Botschaft und Basis'', stelt de betekenis van de eschatologie voor de oecumenische discussies over apostolaat en kerk in het licht. De Internationale Zendingsraad begon in 1949 ter voorbereiding van zijn conferentie te Willingen (1952) een studie over ,,the missionary obligation of the church'', waarin de betekenis van de eschatologie sterk naar voren kwam. Hiermede werd een grondslag gelegd voor de theologische commissie, die het rapport over het hoofdthema van Evanston (1954): ,,Jezus Christus de Hoop der wereld'' opstelde. Dit rapport ziet de schrijver – m.i. terecht – als het hoogtepunt in de oecumenische discussies van de

door hem behandelde periode: ,,Der Bericht ist ein Kleinod neuerer Theologie und ein hervorragendes Beispiel für die Frucht oekumenischer Diskussion" (S. 45). Uitgaande van de eschatologie krijgt de kerk in dit rapport vanzelf een missionair karakter (S. 75). In de secties van Evanston, ook in die over ,,evangelism" (sectie II), werd dit uitgangspunt echter teveel verwaarloosd, waardoor hun rapporten beneden de maat bleven. Hierin ziet de schrijver de voornaamste reden voor het schrijven van zijn boek (S. 49).

Het 2de deel, ,,Die Kirche – Situation und Aktion", is het uitvoerigste en behandelt het eigenlijke onderwerp van het boek: het apostolaat in Europa en Amerika. Het centrale probleem in de discussie hierover is dat der kerk (S. 81). De oecumenische beweging wordt beschouwd als ,,Bussbewegung der Kirchen" (S. 81–93). Ten onrechte wordt het probleem der evangelisatie meestal gezien als een probleem van methode; het is het probleem der kerk in haar verhouding tot de wereld, derhalve een theologisch vraagstuk. Radicaal zijn de uitspraken in de discussie over de kerk, die een totale bekering nodig heeft en over de ineenstorting van het Corpus Christianum, die de kerk met ,,ein neues Gegenüber" confronteert. Het is te betreuren, dat deze radicale uitspraken weinig of niet doorwerken in het kerkelijk leven (S. 104). In welk een eenzaamheid heeft J. C. Hoekendijk als secretaris van het ,,Department on Evangelism" gewerkt! (S. 107 f.). Evangelisatie staat of valt met de vernieuwing der kerken, maar ook het omgekeerde is waar (S. 145). Veel aandacht is in de discussie (en in dit boek) besteed aan de analyse van ,,das neue Gegenüber", waarbij gebruik gemaakt is van de resultaten van het sociologisch onderzoek in de moderne Franse, R.K. evangelisatie–bewegingen. De moderne buitenkerkelijken zijn niet van de kerk afgedwaalden, die teruggeroepen moeten worden; zij hebben geen enkele relatie meer met kerk en evangelie; zij moeten niet terug, maar ,,vooruit" geroepen worden, tot de erkenning van Jezus Christus, de Hoop der wereld. ,,Evangelisatie" is dus ,,zending" geworden! (S. 185). Bij de vraag welke weg dan bewandeld moet worden, komt de kerk als gemeenschap op de voorgrond, waarbij de ,,huisgemeente" veel belangrijker blijkt dan de ,,para-gemeente".

In het derde deel, ,,Die Oekumene – Verkündigung und Einheit" worden allereerst de problemen van ,,mission and unity" behandeld, die thans door de voorgenomen samensmelting van Wereldraad van Kerken en Internationale Zendingsraad zeer in de aandacht staan. Daarbij komt uit, hoe in de discussie het woord ,,oecumenisch" meer en meer een ,,missionaire" betekenis heeft gekregen. ,,Es gibt nur einen Weg, der Einheit der Kirche näher zu kommen – das Ernstnehmen ihres Missionsauftrags. Andererseits gibt es keine echte Erfüllung des Missionsauftrags, die nicht nach der Darstellung der *einen* Kirche fragt" (W. Freytag, gec. S. 255). Van dit problemencomplex uit wordt nu opnieuw de verhouding van ,,zending" en ,,evangelisatie" in het oog gevat. Men zegt immers, dat het gaat om ,,de éne taak van de éne kerk in de éne wereld". Hier behandelt de schrijver twee critische vragen ten aanzien van deze visie, nl. 1e is het wel waar, dat de buitenkerkelijken in Europa en Amerika geen enkele relatie met het Evangelie meer hebben (in een aantekening op

S. 276 wordt hierbij A. A. van Ruler geciteerd); 2e verbiedt het theologisch ernst maken met de doop niet, gedoopten en ongedoopten zo op één lijn stellen? Vooral de laatste vraag weegt hem zwaar. Zij brengt hem ertoe, op het laatste moment toch de „evangelisatie" niet met de „zending" te identificeren. In plaats daarvan wil hij spreken van „synchroniseren" of van „Zusammengehörigkeit" (S. 189). Niettemin wil hij de „evangelisatie" vanuit de zendingstaak in de gehele wereld verstaan. Anders vervaagt het eschatologische uitzicht en wordt „evangelisatie" kerkuitbreiding (S. 294).

Het belang van dit boek moge uit dit (summiere) overzicht van de inhoud duidelijk geworden zijn. Wanneer een der taken van de zendingswetenschap is het bewerken van het „materiaal", dat zending en oecumenische beweging bieden, om daarmee de gehele theologie van dienst te zijn, kan dit boek als een uitstekend specimen van zendingswetenschappelijke arbeid gelden. De schrijver zal de eerste zijn om te erkennen, dat zijn resultaten niet definitief zijn. De discussie gaat verder en moet verder gaan. Op de volgende punten zou ik gaarne met de schrijver van gedachten wisselen: 1. de term „apostolaat"; 2. de consequenties van de stelling: „zending wil naar de doop toeleiden"; 3. wat is een christen en wat is een heiden?; 4. mag men de Islam een bewust „neen" tot Christus verwijten (vgl. W. A. Bijlefeld, „De Islam als na-christelijke religie", 's-Gravenhage 1959) en naar analogie daarvan de „niet-christelijke verwachtingen van de moderne tijd" op dezelfde wijze beoordelen? (in het rapport over het hoofdthema van Evanston wordt een dergelijk „laatste oordeel" m.i. terecht vermeden); 5. kan men van het eschatologische uitgangspunt uit „pastorale" en „missionaire" verkondiging theologisch zo scheiden als de schrijver op S. 293 doet? Moge dit boek veel lezers vinden en daardoor de discussie ook over deze vragen stimuleren. E. Jansen Schoonhoven

PRAKTISCHE THEOLOGIE

G. Th. Rothuizen, *Allemaal Zondagen*. Uitg. J. H. Kok. n.v. Kampen, 1959, 190 blz., geb. f 5 90.

Dit boek met overdenkingen bij de Heidelberger Catechismus heb ik met vreugde gelezen. Ds. Rothuizen verstaat de kunst om fris en origineel over de verschillende zondagen van de Heidelberger te schrijven. Al lezende gaat dit belijdenisgeschrift voor je leven; wat nog meer zegt (en wat ook wel de oorspronkelijke bedoeling zal zijn): gaat het getuigenis van de bijbel je aanspreken. Het is niet toevallig dat de schrijver ieder hoofdstuk (waarbij hij zich op één uitzondering na trouw aan de oorspronkelijke zondagsindeling houdt) telkens een bijbelwoord als inleidende tekst meegeeft.

Af en toe vraag je je af: wie denkt ds. Rothuizen zich als lezers (of hoorders)? Meestal zie je bij het lezen van dit boek een goed-orthodoxe gemeente voor je, die juist op misvattingen en eenzijdigheden gewezen moet worden. Doch af en toe krijg je ook de indruk, dat de schrijver zich buiten de gereformeerde kerk bevindt en spreekt tot een buitenkerkelijk gehoor, dat sceptisch staat tegenover het belijden der kerk.

Als ik een bezwaar moet noemen, dan is het tegen de ondertitel: beschouwingen over de Heid. Catechismus, m.i. was ,,overdenkingen" beter op zijn plaats geweest. ,,Beschouwingen over" veronderstelt, dat de inhoud van het leerboek der kerk theologisch zal worden getoetst. Wie dit verwacht zal zich in de inhoud teleurgesteld voelen. Dit betekent niet, dat men geen goed theoloog achter deze overdenkingen proeft. Maar het gaat ds. Rothuizen om prediking, niet om theologie. Daarom is het jammer, dat in de enkele zondag, waarin de schrijver wel theologiseert, nl. in die over de kinderdoop, hij zich op een voor de gemeente al te goedkope wijze van Barth's bedenkingen tegen de kinderdoop afmaakt. Dat valt in dit goede boek ietwat uit de toon. En het was beslist niet nodig geweest.

P. Kloek

Gerhard Podhradsky, *Das Wort vom neuen Leben*, Stimmen der Väter zum Kirchenjahr. Verlag Herder, Wien 1959. 132 p., 10 afb. waarvan vier in vierkleurendruk.

Dit boekje bevat 20 preken, meditaties en liederen, verzameld uit de prae-Reformatorische Christelijke literatuur en gerangschikt volgens het kerkelijk jaar. Podhradsky heeft een originele keuze gemaakt. Preken die in de Series van Migne verloren schijnen, zijn nu toegankelijk gemaakt voor een grotere lezerskring. De uitgave hiervan is een dienst aan de liturgische vernieuwing, zoals J. A. Jungmann, S.J., in het *Ten geleide* opmerkt. De rijkdom van gedachten die verscholen ligt in de symboliek der feestdagen, komt hier duidelijk en bondig te voorschijn. Een tiental afbeeldingen is aan de tekst toegevoegd, niet om de preken te illustreren, maar om de beelden een eigen taal te laten spreken. In de preken van Advent tot Epiphanië speelt de Mariologie een grote rol. Dit maakt het voor Protestanten niet gemakkelijk om deze beschouwingen ook te 'beleven'; hoe boeiend overigens het beeld van Maria als tempel ook is. Een enkele preek of beschouwing over de viering van de 50 dagen tussen Pasen en Pinksteren, was zeker op haar plaats in deze bundel geweest.

J. van Goudoever

Gerardus van der Leeuw, *Sakramentales Denken.* Johannes Stauda-verlag, Kassel 1959, Geb. f 18,55.

Het is een verheugend verschijnsel, dat van de ,,Sacramentstheologie" van Van der Leeuw een Duitse vertaling is verschenen, te meer nu de Nederlandse uitgave is uitverkocht. Destijds (N.T.T. IV, blz. 146–151) heb ik een uitvoerige bespreking aan dit werk gewijd, waarbij ik mijn bezwaren naar voren bracht, doch tevens op de belangrijkheid van deze studie wees; daarop behoef ik dus thans niet terug te komen. De wijziging van de titel kan ik niet gelukkig vinden. Ofschoon Van der Leeuw wel een fenomenologische behandeling van het sacrament gaf en soms wel eens naar een zeker pansacramentalisme neigde, wilde hij zich daarvan toch distanciëren en wel degelijk een christelijke sacramentstheologie leveren. Daarom verdiende de oorspronkelijke titel de voorkeur.

De vertaalster, Dr. Eva Schwartz, heeft het laatste korte hoofdstuk weggelaten, omdat dit te zeer met de Nederlandse situatie verband houdt. Daarmee is niet veel verloren; wat de schrijver hier meedeelt is trouwens veel uitvoeriger in zijn ,,Liturgiek" te vinden.

W. F. Dankbaar

H. Kraemer, *Het vergeten ambt in de kerk*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1960, 180 blz., geb. f 8,90.

Na de Engelse uitgave van Kraemer's *A Theology of the Laity* in 1958 en de Duitse vertaling zijn wij begin 1960 verblijd met de Nederlandse uitgave. De faam was vooraf gegaan. Misschien vindt veel lof mede zijn oorzaak in het kwade theologische geweten, dat na Congar's magistrale *Jalons pour une théologie du laïcat*, dat al bijna 10 jaar geleden verscheen, een pendant van reformatorische zijde nog steeds ontbrak. Aan de andere kant is het niet zo vreemd, dat juist de oecumenische zendingsman Kraemer de theologie van de leek nu dwingend onder ons aan de orde stelt.

Wij wisten 't al enige tijd: ,,that rare beast, the layman, has certainly been discovered by the contemporary Church" (Wickham). Maar de theologische consequenties uit deze Columbiaanse ontdekking zijn nog altijd niet getrokken. Wij waren gewend tegenover de priesterheerschappij in de R.K. kerk met trots op het reformatorische leerstuk van ,,het priesterschap van de gelovigen" te wijzen, zonder te beseffen, dat dit priesterschap in de meeste reformatorische kerken weinig meer was dan een promemoriepost en dat de R.K. theologie in de laïcologie de leiding heeft overgenomen. Is het gemeentelid ten onzent ooit zoveel meer geweest dan kerkvolk, dat bepreekt werd? Zijn de ,,mooie" preken eigenlijk niet een sublieme poging het gemeentelid in zijn onmondigheid te bevestigen? Wordt het gemeentelid niet op zijn best beschouwd als helper van de ambtsdrager, die het alleen niet meer afkan?

K. laat ons met klem van argumenten zien, dat de echte herontdekking van de kerk pas begint, als wij de leek theologisch in het oog krijgen. De grote vraag is, welke ruimte er voor hem is om voluit als lid van het volk van God in deze wereld te functioneren. Wat bij Congar ondanks het letterlijke beamen van de kerkelijke leeruitspraken al duidelijk was, blijkt bij K. nog te meer: een ecclesiologie-sec is een dwalende ecclesiologie. Wanneer de leer aangaande de kerk opnieuw theologisch doordacht wordt in de passende context van rijk en wereld, gaat zij er nog heel anders uitzien dan wij gedacht hadden. K. ziet daarom een hele reeks ,,theologieën" in het gevolg opdoemen: een theologie van de maatschappij, van het werk, van het dagelijkse leven, van het geld, van de eigendom (blz. 177), kortom: ,,une théologie des choses". Wij staan dus nog slechts aan het *begin* van een zeer gewenste ontwikkeling en zijn K. zeer erkentelijk voor zijn klare inzet met deze richtlijnen voor een theologie *van* de leek. De theoloog, die neemt en leest, zal aan het werk moeten en mee gaan denken!

De vertaling van C. A. Elink Schuurman laat zich goed lezen. Een fout

in de Engelse uitgave is in de Nederlandse niet gecorrigeerd: Hoekendijk heet J. C., niet H. J. (blz. 44 en 162). Het nuttige register is in de Nederlandse uitgave helaas niet overgenomen.

J. H. VAN BEUSEKOM

Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausg. von LYDIA PRÄGER (Kirchenkunde für Alle, Band 4). Quell-Verlag, Stuttgart, 1959. 536 S. DM 24,80.

Het geheim van de vele communitaire groepen, die in de laatste decennia ontstaan en uit het beeld van de reformatorische kerken thans moeilijk meer weg te denken zijn, vat Lydia Präger samen in het woord *roeping*. Elke „gemeenschap" vindt haar eigen adequate gestalte in de concrete gehoorzaamheid aan deze roeping tot totaal, samen „geleefd" getuigenis. Er mag nog zoveel onderscheid tussen de in dit verzamelwerk beschreven „gemeenschappen" bestaan, de functionele verwantschap, die alle verbindt, is duidelijker.

H. D. Wendland geeft een korte (voorlopige) theologische doorlichting van de vragen, die zich bij het communitaire experiment voordoen. Terecht stelt hij het in het wijde verband van de speurtocht naar nieuwe gemeentestructuren en nieuwe vormgeving aan het dienstbetoon der kerk in de moderne samenleving. Broederschap noch traditionele parochie heeft het monopolie van *de* gemeentestructuur. Beide vormen completeren elkaar, waarbij de broederschappen zich presenteren als „eine Lebensform christlicher Gemeinde in der konkreten und leibhaftigen Gestalt, ausgezeichnet durch eine ergriffene Sendung zum Dienst, durch eine Berufung zum geistlichen Kampf und durch eine Lebensordnung und einen Gemeinschaftsaufbau, die diesem Kampf dienlich sind, indem sie den Einzelnen wie die ganze Gemeinschaft binden, stärken und zum Kampfe tüchtig machen" (S. 17f.).

Met nadruk wijst W. de mening af, dat de communiteiten als „noodmaatregel" gewaardeerd kunnen worden. Evenmin zijn zij een uiting van „corporatief individualisme", dat de empirische kerk vergeet en minacht. Tussen liberaal individualisme en kerkelijk legalisme door wijzen de nieuwe gemeenschappen op de kerk als gemeenschap der liefde, als communio sanctorum. Want de Geest geeft geen legitimatie aan het religieuze individualisme, maar bouwt de gemeente; Hij is een vijand van alle legalisme, maar schept discipline d.m.v. dienstbetoon-in-broederschap.

De tientallen „Selbstdarstellungen" geven een veelkleurige illustratie en rechtvaardiging van deze preliminaire opmerkingen. Zij zijn in drie delen gerangschikt:

1. Strikte („monastieke") leefgemeenschappen;
2. Gemeenschappen, die de definitieve losmaking van de leden uit gezin en beroep niet kennen;
3. Nieuwe vormgevingen op diaconaal terrein (voorafgegaan door een samenvattende studie over de communitaire idee bij Wichern en Löhe).

Alle min of meer uitvoerig beschreven vormen zullen ons niet in even sterke mate aanspreken. Hier en daar zullen wij kritische kanttekeningen plaatsen. Dit neemt niet weg, dat dit boek opnieuw duidelijk maakt, dat de communitaire gedachte zich met kracht doorzet in de reformatorische kerken en dat een uniform patroon bij de vormgeving aan deze gedachte niet te tekenen is.

Naast het uitvoerige rapport omtrent de monastieke experimenten in de Church of England, dat P. F. Anson ons enkele jaren geleden gaf, beschikken wij thans ook over een voorlopige inventarisatie van de communiteiten op het vaste land van Europa (hoewel Engeland en Schotland niet geheel ontbreken). Het is een bronnenboek voor de geïnteresseerde theoloog, tevens stichtelijke lectuur van hoog gehalte, maar vooral een verblijdend getuigenis van nieuw leven in de kerk, die zich in de industriële samenleving niet absent meldt.

Het uiterlijk van het boek is voortreffelijk, aan de binnenzijde heb ik nauwelijks een drukfout bespeurd.

J. H. VAN B.

P. J. ROSCAM ABBING, *De Mondige Gemeente*. N. V. Boekencentrum, 's-Gravenhage, z.j., 106 blz., ing. f 1 90.

De raad voor de catechese der Ned. Herv. Kerk heeft dit boekje van dr. Roscam Abbing uitgegeven "voor hen, die zich voorbereiden op het afleggen van de belijdenis des geloofs en voor hen, die daarop terugblikken". Na het een winter in de practijk getoetst te hebben kan ik niet anders zeggen, dan dat de raad voor de catechese ons met deze uitgave een voortreffelijk werkje voor de belijdeniscatechisatie gegeven heeft. Dit boekje geeft veel meer dan de doorsnee boekjes, die voor dit doel geschreven zijn. De hoop wordt niet ten onrechte uitgesproken, dat het ook dienst zal doen als vademecum voor hen, die nog eens allerlei willen naslaan.

De volgorde, waarin de stof behandeld is, sluit niet aan bij de traditionele orde: geloof, gebod, gebed. In een achttal hoofdstukken wordt uiteengezet wat lidmaat-worden-der-kerk inhoudt. Op deze wijze vindt de schrijver gelegenheid om een zeer uitgebreid terrein in zijn bespreking te betrekken. Ook de betekenis van de kerkorde, een summier overzicht van de kerkgeschiedenis en de oecumene krijgen in dit boekje de aandacht, die deze onderwerpen toekomt.

In de practijk zal wel blijken, dat intelligente en iets meer ontwikkelde jongeren gemakkelijker met dit boekje kunnen werken dan de zéér eenvoudigen. Juist met het oog op deze laatsten vind ik het jammer, dat er aan het eind van ieder hoofdstuk niet een aantal vragen, of nog liever enkele goede onderwerpen ter discussie, zijn opgenomen. Dit had de bruikbaarheid voor de zwakkeren onder onze a.s. lidmaten verhoogd. Wellicht is dit bij een volgende druk mogelijk? Overigens van harte aanbevolen.

P. K.

L. G. WAGENAAR, *Over een Amerikaanse wijze van pastoraat.* Beschrijving en Beoordeling van het Pastoral Counseling. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage, 1959. 143 blz.

Deze Groningse dissertatie vormt een nuttige bijdrage tot de stoffering van de ,,toonkamer" van de pastorale psychologie, waarin Dr. Breek in het februari-nummer van dit tijdschrift het zoeklicht van zijn theologisch vernuft heeft laten spelen. Het werd tijd, dat wij in ons land werden ingelicht over de ontwikkeling, die zich in de Verenigde Staten heeft voltrokken en die hoe langer hoe duidelijker een eigen element in het probleemgebied van de tegenwoordige zielszorg gaat vertegenwoordigen. In dit boekje met de taalkundig niet zeer fraaie titel – het is de vertaling van de woorden ,,An American Way of Pastoral Care" – geeft de schrijver, die uitgaat van een onvoldoende functioneren van het pastoraat in Nederland, allereerst een duidelijke beschrijving van ,,het fenomeen pastoral counseling", dat hij daarna uitvoerig ontleedt, vooral op zijn psychologische en theologische principia. In een tweede ,,kritisch-thetisch gedeelte" beoordeelt hij deze principia en ontwikkelt daarna tot slot enige gedachten over het pastoraat in de tegenwoordige tijd en over de opleiding.

Dit boekje heeft de bekoring van een geschrift, dat ons de ogen wil openen voor een onbekend en belangrijk verschijnsel. De schrijver heeft zich in de literatuur degelijk ingewerkt en geeft in de aanvang een duidelijk overzicht van datgene, waarover hij schrijft. Het is ook juist en begrijpelijk, dat hij op de beschrijving een beoordeling laat volgen. Tot mijn spijt moet ik vaststellen, dat – naar mijn smaak althans – deze beoordeling twee duidelijke zwakke punten vertoont. In de eerste plaats kent de schrijver het klimaat van het counselen niet. Hij beschrijft het ons op grond van litteratuur. Het is echter een stuk kerkelijk werk, functionerend in een bepaalde samenleving en in een bepaald gemeente-klimaat, waarbij de verhouding pastor-gemeentelid anders is dan in de Protestantse gemeenten in West-Europa. De inzet van het Amerikaanse pastoraat is de vraag: hoe kunnen wij geholpen door wat de moderne psychologie ons biedt, in de problemen, die onze gemeenteleden ons voorleggen, op een positieve manier iets bijdragen? Dr. Wagenaar zegt zeer juist, dat het counselen zijn achtergrond heeft in de ontwikkeling van het maatschappelijk werk in Amerika. Maar hij ziet onvoldoende, dat de Amerikaanse samenleving wordt gekenmerkt door een bepaalde psychische problematiek, die in de Amerikaanse situatie als vanzelf ook de kerken wordt ingedragen. De noden en de idealen van het mensenleven zijn in deze problematiek dooreengestrengeld. In de beschrijving en hieraan aansluitend in de critiek, die de schrijver geeft, krijgen wij het gevoel naar een plaatje te kijken in plaats van in de dramatiek van een levenswarm menselijk gebeuren te worden meegenomen.

Het is mijn indruk, dat de schrijver hierdoor ook de waarde van de theorie voor het counselen overschat. Zijn beoordeling is vooral op de theorie gericht, maar deze speelt in het geheel slechts een secundaire rol. Het belangrijke is, of het counselen helpt en als het helpt, kan de theorie hiervan misschien iets begrijpelijk maken. Hierbij komt, dat voor Euro-

pese theologen het gebrek aan een – theoretisch verantwoord – ambtsbesef een van de zwakheden van het Amerikaanse pastoriaat is, zodat men haast als van zelf in zijn beoordeling de zaak dreigt scheef te trekken. Voor de Amerikaan komt het in het counselen aan op een geslaagde, d.w.z. effectieve relatie, voor ons op een theologisch verantwoord pastoraal handelen.

Langzaam zien wij in Amerika het besef doorbreken, dat de theologie van het pastoraat van ingrijpende betekenis is. Het wordt tijd, dat wij in Europa daartegenover gaan zien, dat onze theologische principia vaak aan een effectieve relatie in de weg staan. Deze zelfcritiek mis ik in het boek te veel. Ik geloof, dat een theologie van het pastoraat, zoals Dr. Breek die verlangt, broodnodig is, maar ik ben evenzeer overtuigd, dat het accent op deze vraagstelling in de tegenwoordige situatie de omwoelende werking, die van de pastorale psychologie moet uitgaan, zou frustreren.

H. FABER

ADOLF ALLWOHN, *Het genezende woord*. Pastorale Gesprekken met de mens in conflict. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk. 237 blz. 1959. Prijs f 14,90.

Er schijnt een markt te zijn voor pastoraal-psychologische litteratuur. Hier is weer een boek, nu van Duitsen huize, dat de psychische moeilijkheden van mensen in verschillende levensfazen en op verschillende levensgebieden bespreekt met de rol, die de pastor als brenger van het „genezende woord" hierbij kan spelen. Het is een goed boek, maar langzamerhand moeten wij ons, geloof ik, beginnen af te vragen, of wij met deze stoffering van onze „toonkamer", waarbij wij de zelfde producten met telkens een beetje andere verpakking geëtaleerd zien, werkelijk verder komen. De moedeloosheid van de predikanten, die deze boeken lezen, doch ze niet kunnen toepassen, omdat zij niet de vorming van de schrijvers hebben gehad, neemt eerder toe dan af en elk boek stelt ons weer voor enkele vragen, die alleen bij dieperreikende studie beantwoord kunnen worden. Dit boek doet twee belangrijke dingen. Het helpt door zijn rustige uiteenzetting een nog altijd bestaande weerstand tegen de psycho-analyse verder afbrokkelen: het toont namelijk, hoe wij deze dikwijls positief kunnen gebruiken. En in de tweede plaats geeft het in de laatste vijftig bladzijden enkele behartenswaardige gezichtspunten voor de practijk van de zielszorg, die hoe langer hoe duidelijker worden, doch vaak worden vergeten. De hoofdinhoud van het boek bestaat in een hoeveelheid voorlichting over de moeilijkheden in de levensfazen, in huwelijk en bij ziek zijn, en over verschillende psychopathologische verschijnselen. De schrijver probeert op enkele plaatsen ook positieve verbindingslijnen naar de psychotherapie te trekken. Mijn bezwaar is, dat een vernieuwing van de zielszorg bij meer voorlichting maar ten dele gebaat is. Wij moeten de kunst van het gesprek leren en onze pastorale „houding" daarin. Daarvoor geeft het boek dus wel iets, maar te weinig. Op dit terrein is behoefte aan „research" en aan vorming van hen, die in de practijk van de zielszorg staan, waarbij naar ik geloof boeken slechts van beperkte waarde zijn.

H. F.

H. C. J. Duyker, B. G. Palland en R. J. Vuyk, *Leerboek der Psychologie*. J. B. Wolters, Groningen, 1958. 518 blz. Prijs f 14,90.

Philipp Lersch, *Algemene Pschychologie*. Het Spectrum, Utrecht en Standaard-Boekhandel, Antwerpen, 1960. 554 blz.

Er verschijnen op het terrein van de psychologie geregeld boeken, welke aan de beoefenaar en aan de buitenstaander een inzicht willen geven in het werk van de psychologie en een overzicht van haar ontwikkeling. De psychologie is een jonge wetenschap; haar ontwikkeling is hierdoor nogal ,,springerig'' en onoverzichtelijk, terwijl nationale eigenaardigheden op haar vaak een stempel drukken. Ook is zij telkens weer bezig zich op haar object en haar methode te bezinnen.

Er zijn in het Nederlands in de laatste maanden enkele boeken verschenen welke voor theologen een boeiende en betrouwbare inleiding kunnen vormen. Van het bekende ,,Leerboek der Psychologie'' van Bigot, Kohnstamm en Palland verscheen een volkomen nieuw bewerkte uitgave, die nu verzorgd werd door Prof. Duyker uit Amsterdam, zijn medewerkster Dr. Vuyk en de heer Palland. Prof. Duyker nam hierbij het leeuwendeel voor zijn rekening. Hij schreef de eerste vier hoofdstukken over ,,Enkele fundamentele Begrippen'', ,,De Methoden der Psychologie'', ,,Functieleer. Algemene Psychologie'' en ,,Gedragsleer'', terwijl Dr. Vuyk haar terrein, de ontwikkelingspsychologie, behandelde in ,,Kinder- en Puberteits-psychologie''. De heer Palland schreef de hoofdstukken over ,,Karakterologie'' en de beide met het historisch overzicht. Dit is in zekere zin een boek, waar alles in staat. Het weegt goed af, het is systematisch doordacht en opgezet. Het lijkt mij een goede inleiding voor academisch gevormden, die zelf willen leren observeren en combineren. Het gaat vooral in de stukken van Prof. Duyker uit van een centrale conceptie, waarin het menselijk gedrag als object van de psychologie wordt gezien, zonder dat hij in de eenzijdigheden van het Behaviorisme vervalt. Misschien hadden zijn stukken iets minder breed geschreven kunnen zijn en met enige discussie en historische apercu's kunnen zijn verlevendigd. Doch het grote voordeel van betrouwbaarheid en volledigheid wordt hierdoor niet aangetast.

Het boek van Lersch is een vertaling van een reeds jaren lang klassiek boek van deze grootmeester ,,Aufbau der Person''. Het is goed vertaald door Dr. M. Tijdens-Plet. Het is een typisch Duits boek. Volledig en grondig en tegelijk eenzijdig op litteratuur uit eigen land gericht, de Duitse traditie van de eenheid der persoon voortzettend en geen oog hebbend voor de vele detailonderzoekingen, waarin Amerikaanse en Engelse psychologen hun kracht zoeken. Men krijgt in dit boek via de centrale conceptie van de persoon een overzicht van verschillende aspecten van het menselijk zieleleven, die systematisch en breed worden ontvouwd. Wie houdt van een goed gebouwd boek, dat grondig alles, wat bij het onderwerp behoort, bespreekt, zal dit boek met vreugde lezen, al zal hij zich van de eenzijdigheid ervan bij de tegenwoordige ontwikkeling van de psychologie goed bewust moeten zijn. H. F.

A. L. Janse de Jonge, *Anthropologie en Geestelijke Volksgezondheid.* J. H. Kok, Kampen, 1959, 189 blz. geb. f 8,25.

Dr. Janse de Jonge, hoogleraar aan de V.U. – wiens heldere ,,karakterkunde'' vele lezers vond, wiens dissertatie een anthropologische benadering van de neurotische zienswijze gaf en wiens ,,De mens in zijn verhoudingen'' in de Bijleveld-serie waardevolle hoofdstukken uit de phaenomenologische psychologie bood, – geeft ons ditmaal een bundeling van verschenen artikelen en gehouden referaten. Van de zeven losse hoofdstukken over anthropologische problemen noem ik de titels: wijsgerige belangstelling voor het gevoelsleven, de religieuze projectie, psychische energie, phaenomenologie en psychoanalyse, misdaad en straf als anthropologische problemen. Van de ten dele minder belangrijke, althans minder uitgewerkte en afgeronde 7 hoofdstukken over geestelijke volksgezondheid noem ik de titels: norm en normaliteit in de psychiatrie, criteria der geestelijke volksgezondheid, aanpassing, psychologische problemen rond de zielszorg, psychiatrie en maatschappelijk werk.

Elk hoofdstuk sluit met een literatuuropgave, toont ook een grote belezenheid, heeft een uiterst rustige overwogen toon die soms haast lakoniek aandoet. Hoewel het geheel soms wat eclectisch lijkt, heeft schr. wel degelijk een uitgangspunt en methode, in het algemeen die van de anthropologische en phaenomenologische psychiatrie en psychologie (echter zonder de krampachtige eenzijdigheid waarmee deze soms bedreven worden). Dit maakt dat allerlei onderwerpen, b.v. norm en normaliteit in de psychiatrie, aanpassing, werkelijk bréed worden gezien. Deze visie op de meer-dimensionaliteit van de mens maakt dat ook de theoloog zeer geboeid leest, ook al vindt hij haast nergens enige direkte theologie en vindt hij de vage heenwijzingen in de laatste alineae van enkele hoofdstukken vaak onbevredigend. Ik vraag mij echter af of deze meer-dimensionaliteit voldoende uit de verf komt. Op blz. 80 wordt de ,,hoogtepsychologie'' van Frankl practisch afgewezen, maar waarom? Verzeilt de phaenomenologische psychologie niet in een nieuwe beslotenheid als hij de mens alleen zou zien in de ik-wereld-relatie? Als enig voorbeeld noem ik schrijvers hoofdstuk over het straf-probleem waarin de zin van de straf alleen vanuit de tussenmenselijke relatie wordt gewogen. In de op één na laatste zin wordt even gezegd dat de Bijbel nog een andere dimensie aan de straf kent. De theologische vraag is nu of die bijbelse visie niet fundamenteel is ook voor een goede phaenomenologische beschouwing van de straf en zijn aspecten van bejegening, vergelding(!?) en herstel der gemeenschap. En de psychologische vraag is of juist een tenslotte reële phaenomenologische psychologie niet slechts de ethische maar ook de metaphysisch (overigens niet identiek met evangelische) componenten van schuldbesef en straf onder ogen moet krijgen. – Hoewel dus de verhouding van theologische en phaenomenologische anthropologie nog niet is geklaard, (zeker ook niet in het 4e hfst.) en wij allerlei onvoldaanheden hebben, zijn we toch reeds blij met deze kundige, instructieve, verregaand „open" opstellen.

P. J. Roscam Abbing

ANKER AGGEBO, *De kunst van ziek zijn en van het omgaan met zieken.* 285 blz., Uitgave van Boekencentrum N.V., Den Haag. Gebonden f 9,90.

Dit boek wekt bij lezing tegenstrijdige gevoelens. Aan de ene kant is men geneigd er allerlei vriendelijke dingen over te zeggen. De schrijver is van een ontwapenende gemoedelijkheid en weet allerlei aardige en wetenswaardige dingen en gedachten te étaleren. Hij doet dit op een causerende toon en neemt er volop de tijd voor. Als men zelf ook volop de tijd heeft, kan men er door gepakt worden, zoals men door de verhalen en ervaringen van een vriendelijke, maar nogal wijdlopige oudere heer ook wel eens kan worden geboeid. Ogenschijnlijk dus bijzonder geschikt voor patiënten. En toch meen ik, dat het daarvoor nu juist niet deugt. Ik zou als patiënt van dit boek bijzonder moe worden. Het is te anecdotisch in zijn gedachtengang, te langademig in zijn ontwikkelingen en toch in de wezenlijke punten weer te ondiep om in tijden van innerlijke nood de juiste hulp te bieden. Bovendien is het anecdotische materiaal vrijwel uitsluitend ontleend aan de Scandinavische toestanden en publicaties – namen die hier niets te zeggen hebben, geschriften, waarvan niemand hier ooit heeft gehoord. Daardoor wekt dit boek ook een duidelijke ergernis bij het lezen. Het is als een bezoeker, die te lang blijft zitten. De dingen die hij zegt zijn nèt niet belangrijk genoeg om zoveel tijd en aandacht te vragen Dit boek blijft ver achter bij wat in ons land door Van den Berg, Faber, De Ranitz, Roscam Abbing en anderen over de problemen rond het ziekbed is geschreven. Als inleiding op dit terrein zal het niettemin van dienst kunnen zijn. De prettige uitgave zal daartoe zeker stimuleren.

C. AALDERS

C. W. MÖNNICH, *De jongste zoon,* Moussault's Uitgeverij N.V. Amsterdam, 1958, 187 blz., geb. f 8,90.

Dit boek bevat een aantal opstellen over zeer verschillende onderwerpen, maar die bijeengehouden worden door één thema. Het is niet gemakkelijk, de inhoud kort weer te geven. De titels der verschillende opstellen zeggen los van de inhoud niets en de korte inhoudsweergave op de omslag is nogal duister. Als ik de schrijver goed begrijp, – waar ik niet zeker van ben –, dan bedoelt hij ongeveer het volgende te zeggen. De mens wordt gefascineerd door de dood. Enerzijds zou hij willen rusten in de eeuwigheid, wat hij niet mag; wel moet hij de doden gedenken en in dien zin de dodenwacht houden. Anderzijds mag hij zich ook niet in het leven opsluiten en menen, dat een leven van orde en maat, waarin hij een bepaalde rol speelt, het ware leven is. In dit dilemma schept hij zich beelden van de eeuwigheid, die hij echter ook weer stuk slaat en stuk moet slaan, maar die, erger nog, ook een bedreiging voor zijn ware leven vormen. De uitweg biedt alleen het Evangelie, dat dood en leven bindt aan de boodschap van schuld en onschuld, gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid. – Ik geef toe, dat dit een gebrekkige samenvatting van de inhoud is, maar zij is moeilijk in enkele zinnen weer te geven. Niet in de eerste plaats, doordat de inhoud zo rijk is – wat zij ook is –, maar doordat zij moeilijk te vatten is.

Het is een moeilijk boek, wat de schrijver ons biedt. Het valt reeds zwaar, het boek te karakteriseren. Ik sprak van opstellen, maar het is geen verzameling van eigenlijke opstellen. Men kan nog het best spreken van meditaties, maar dan van meditaties ,,ad se ipsum''. Men krijgt doorgaans de indruk, dat de schrijver voor zichzelf mediteert en tracht met zichzelf in het reine te komen, in het bijzonder over het probleem van de dood. Of hij daartoe de vorm van een briefwisseling, een gesprek, aantekeningen voor een gesprek of wat ook kiest, doet niet ter zake. De verschillende correspondenten of gesprekspartners ontwikkelen geen eigen karakter, zodat de lezer soms met de personen in de war geraakt. Ook slepen de uiteenzettingen zich dikwijls te lang voort; de spanning gaat verloren. Zo maakt het boek vaak een eentonig-vermoeiende indruk. Verder vraagt men zich af, voor welke lezers dit boek geschreven is. De schrijver is een man van grote eruditie en een veelbereisd man ook. Hij veronderstelt klaarblijkelijk, dat zijn lezers dit ook zijn, wat wel vleiend voor hen is, maar toch een overvragen betekent. De grootste moeilijkheid is echter, dat de bedoeling niet steeds duidelijk wordt. Het lijkt mij, dat het boek gewonnen zou hebben, wanneer de vele belangrijke gedachten, die het boek bevat, korter en gewoner, minder litterair waren gezegd. Mooi vond ik het eerste stuk over de herdenking van Rembrandt, waarbij men algemeen de moord op de Joden door de Duitsers vergeten had – al werkt de ik-stijl hier wat onplezierig – en het derde deel, dat een uitlegging geeft van de gelijkenis van de jongste zoon en een fragment uit de ,,Alleenspraak over het pand der ziel'' van Hugo van Sint Victor uit het begin van de twaalfde eeuw met een korte, kritische toevoeging van prof. Mönnich. Over het middelste stuk van het laatste deel ,,De wijn'' was ik minder gelukkig, althans over het slot. In dit opstel wordt uitgegaan van het karakter van de wijn als levensdrank èn als drank van de dood. Maar de Heer van dood en leven is mens geworden en heeft brood en wijn – nu komt ineens het brood er bij – gezegend en daardoor is de wijn de drank van leven en gemeenschap geworden. Maar dan toch alleen in het avondmaal. Of steekt er meer achter deze uitspraken? Een gehele incarnatietheologie b.v.? Ik weet het niet. Zoals ik vaker moet zeggen, als ik mij afvraag, wat de schrijver bedoelt: ik weet het niet. Soms moest ik opmerken, dat over bepaalde onderwerpen wel beter geschreven was dan in dit boek, b.v. over de rol, in ,,het wonder''. Ik hoop zeer, dat de auteur de ideeën, die hij in dit boek neergelegd heeft, nog eens meer systematisch, in sommige opzichten beknopter, maar in andere opzichten meer uitgewerkt en gefundeerd, zal neerleggen. Het lijkt mij zeer de moeite waard.

H. DE V.

C. S. LEWIS, *De sleutel van het geheim.* Amsterdam W. ten Have 1959, Carillon reeks, 158 blz. Prijs f 1,75.

Is het toevallig, dat de lectuur van Lewis' geschriften de herinnering oproept aan die andere grote lekeschrijver in Engeland Chesterton? Mentaal is er overigens nogal verschil – want is Chesterton de apologeet voor het R. Katholieke geloof, Lewis kwam uit het Atheïsme en vond een Christendom boven geloofsverdeeldheid, waarvan hij het practisch bewijs

levert door de instemming in hoofdzaken van vier geestelijken (Anglicaan, R. Katholiek, Presbyteriaan en Methodist) te vermelden.

Dit boekje bevat 3 series radiotoespraken over: goed en kwaad als sleutel tot de betekenis van het heelal, wat een christen gelooft, christelijke levenshouding. Alles en alles komt ter sprake en wordt door een flitsende geest met veel humor en grote ernst besproken. Lewis is op elke bladzijde apologeet van het geloof, niet zonder rationalistische inslag. Maar deze schrijver is een goed psycholoog (wat we al wisten uit zijn „Brieven uit de hel"). Intellectuelen zullen het meest door hem aangesproken worden. Het is een goed teken, dat een pocketreeks deze uitgave aandurfde. Een nederlandse parallel zou ik niet weten te noemen. Daarvoor is deze geest misschien ook te veel angelsaksisch. Maar een scheut daarvan kunnen wij in ons kerkelijk klimaat, dacht ik, wel gebruiken.

A. DRONKERS

O. CULLMANN, *Rooms-Katholieken en Protestanten,* uit het Duits vertaald door A. de Visser-Wouters, G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1959, 63 pag. geb. f 2,90.

Cullmann pleit in dit boekje voor een betere verhouding tussen Rooms-Katholieken en Protestanten. Hij maakt zich geen illusies over de mogelijkheid van hereniging. Hij zoekt echter, wat bindt: bijbelonderzoek, theologisch gesprek. En: daadwerkelijke tekenen van christelijke solidariteit. Uitgaande van de collecte, die in de apostolische tijd voor de armen in Jeruzalem werd gehouden, stelt Cullmann nu voor, een collecte te houden voor wederzijdse behoeftige gemeenten. Hij hoopt, dat daardoor de atmosfeer zal opknappen. Ontegenzeggelijk een sympathiek voorstel. Het kan vruchtbaar werken en vertrouwen wekken. Maar veronderstelt het ook al niet een zekere mate van vertrouwen? En moet dááraan eerst nog niet ernstig worden gewerkt? M. H. Bolkestein

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor, daar nader op terug te komen.

J. TH. C. ARNTZ, *De liefde in de Ontologie van J. P. Sartre.* Gebr. Janssen N.V., Nijmegen 1960, 350 blz.

WILFRED WERBECK, *Jacobus Perez von Valencia. Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, VI+273 blz., ing. D.M. 31.50.

EDIT. GEORGIUS PASQUALI, *Gregorii Nysseni Epistulae;* Editio Altera (Greg. Nyss. Opera VIII-2). E. J. Brill, Leiden 1959, geb. f 24,–.

L. DOEKES, *Der Heilige, Quados und Hagios in der reformierten Theologie des 17 und 18 Jahrhunderts.* Uitg. Wever, Franeker 1960, 245 blz., ing. f 9,50.

HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen.* Bibl. Komm. A.T. XV -- Einleitung. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1960, 88 blz.

F. W. GROSHEIDE, *Efeziers* en HERMAN RIDDERBOS, *Kolossenzen.* (Comm. op het N.T.). J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 244 blz., geb. f 12,75.

FRITZ BLANKE, *Aus der Welt der Reformation.* Zwingli Verlag, Zürich 1960, 112 blz., geb. s.Fr. 14.50.

DIETER HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, XII+275 blz., ing. D.M. 27.–, geb. D.M. 31.–.

ADOLF BRUNNER, *Wesen, Funktion und Ort der Musik im Gottesdienst.* Zwingli Verlag,

Zürich 1960, 128 blz., ing. s.Fr. 12.–.

HANS WILDBERGER, *Jahwes Eigentumsvolk*. Zwingli Verlag, Zürich 1960, 126 blz., ing. s.Fr. 19.50.

De Katholiciteit der Kerk. Uit het Engels door W. Barnard en G. W. Oberman. Uitg. C. Blommendaal N.V., Den Haag 1959, 103 blz.

J. H. PRIMUS, *The Vestments Controversy*. J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 176 blz., ing. f 6,90.

ORIGENES, *Das Evangelium nach Johannes*. Ubersetzt und eingeführt von Rolf Gögler. Benzinger Verlag, Einsiedeln 1959, 407 blz., geb. s.Fr. 14.80.

J. BLAUW, *De weg der Zending*. J. H. Kok N.V., Kampen 1960, 50 blz., ing. f 1,95, bij 20 ex. of meer f 1,75.

OSKAR FARNER, *Huldrych Zwingli Biografie* Bd. 4. Zwingli Verlag, Zürich 1960, 574 blz., geb. s.Fr. 15.–.

Elsevier Kleine Filosofische en Psychologische Encyclopedie. Elsevier, Amsterdam 1960, 272 blz.

De Rol van de Strijd. Vertaald door Dr. H. A. Brongers. Proost en Brand N.V., Amsterdam 1960, 127 blz., geb. f 4,90.

G. J. SIRKS, *Arminius' pleidooi voor de vrede der Kerk*. Orientatie-reeks no XI. De Tijdstroom, Lochem 1960, ing. f 4,–, bij intek. f 3,60.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Zeitschrift, Januar-Februar 1960.
Werner Reiser, Die Verwandtschaftsformel in Gen. 2 : 23; Hans-Werner Bartsch, Feldrede und Bergpredigt. Redaktionsarbeit in Luk. 6; Joachim Staedtke, Voraussetzungen der Schweizer Abendmahlslehre; Fritz Buri, Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus.

Kerk en Theologie, april 1960.
Joseph H. Hromadka, De dienst der theologie, W. J. de Wilde, Het bijbels getuigenis aangaande de verzoening; G. C. van Niftrik, Enkele theologische notities over de verzoening. R. Breek, Christus de zin der geschiedenis, met naschrift door prof. dr. H. Berkhof.

Bulletin Signalétique, Vol. XIV, no. 1, Philosophie, Sciences Humaines.

The Ecumenical Review, April 1960.
Leonard Hadgson, Faith and Order's Vision of Unity; Douglas Horton, The Relevance of the Faith and Order Movement to Actual Church Union Negotiations; Jean Meyendorff, What holds the Church together? The Bishop of Bristol, „Legitimate Hopes and Legitimate Fears about the World Council of Churches"; Henry P. van Dusen, The Significance of Conciliar Ecumenicity; John E. Skoglund, The American Free Church Tradition in the Movement for Christian Unity; Joseph M. Kitagawa, Search for Self-Identity.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, nieuwe serie Deel XLIII, afl. 4.
H. A. Oberman, De Praedestinatione et Praescientia. An anonymous 14th-century treatise on predestination and justification. J. J. Marx, Boendale en de Bijbel.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1960–No. 1.
André Lacocque, La Tradition dans le Bas-Judaïsme; Pierre Bonnard, La Tradition dans le Nouveau Testament; André Benoit, Ecriture et Tradition chez saint Irénée.

Les Etudes Philosophiques, Janvier-Mars 1960.
F. H. Bradley. Francis Herbert Bradley, Relativité; René le Senne, Remarques sur l'un chez Bradley; W. H. Walsh, Bradley et la métaphysique; Jean Pucelle, Le statut de l'imaginaire: le fictif et le réel; Yvonne Pellé-Douël, Signification de l' „Appearance"; Pierre Fruchon, Premières ébauches d'une métaphysique.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Ian.–Mart. 1960.
A. Feuillet, L'heure de Jésus et le signe de Cana; W. F. Dewan, Preparation of the Vatican Council's Schema on the Power and Nature of the Primacy; D. O. Lottin, Comment interpréter et utiliser saint Thomas d'Aquin?

GTU Library
3 2400 00334 3153

v.14
1959/60

Nederlands Theologisch
Tijdschrift
THREE DAY

v.14
1959/60